Wacana & Praktik Pluralisme Keagamaan Di Indonesia

Editor:

Ahmad Zainul Hamdi

Muktafi







UIN SUNAN AMPEL

S U R A B A Y A

Ahmad Zainul Hamdi dan Muktafi
(Editor)

WACANA DAN PRAKTIK PLURALISME KEAGAMAAN DI INDONESIA



WACANA DAN PRAKTIK PLURALISME KEAGAMAAN DI INDONESIA

Editor: Ahmad Zainul Hamdi dan Muktafi
Desain Isi dan Sampul: Daulat Kreatifa

Diterbitkan oleh:
FUFI berkerjasama dengan Penerbit Daulat Press Jakarta
Jatipadang Baru G3, Pasar Minggu, Jakarta Selatan
Telp: 021-78832934 Hotline: 081219091216
Email: daulatpress@yahoo.com

Cetakan 1, Juli 2017

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan
Ahmad Zainul Hamdi dan Muktafi
Wacana dan Praktik Pluralisme Keagamaan di Indonesia
Jakarta: Daulat Press, 2017
256 hlm.; 14 x 21 cm
ISBN: 978-602-18131-4-0

KATA PENGANTAR

Hidup bersama dalam damai dan saling hormat barang kali saat ini telah menjadi barang yang sangat mewah. Di tengah kehidupan sosial keagamaan yang seringkali dibalut rasa curiga dan benci, pesan-pesan kemuliaan agama mungkin seperti lukisan indah yang hampir setiap orang memujanya namun menjadi robek-terkoyak karena setiap orang ingin memilikinya seorang diri. Tidak semua orang memiliki kesanggupan untuk berbagi dengan orang lain sekalipun mungkin mereka mendamba kehidupan sosial yang penuh kedamaian.

Agama tidak melulu soal dimensi batin. Jika agama hanya tentang ketundukan batiniah kepada sang Khaliq, mungkin tidak ada kisah di mana manusia beragama terlibat dalam perselisihan antara satu dengan lainnya. Namun, agama juga memiliki dimensi lahir, baik dalam wujud simbol-simbol maupun persekutuan jamaah. Di titik inilah, agama masuk ke dalam kehidupan sosial sebagaimana manusia

itu sendiri yang tidak hanya makhluk individual, tapi juga sosial. Dalam wilayah kehidupan sosial ini, komunitas satu agama berjumpa dengan komunitas agama lain. Layaknya dalam kehidupan sosial, kepentingan individu maupun kelompok agama tertentu seringkali menjadi dorongan yang lebih dominan daripada hasrat untuk membangun kebaikan bersama (*common good/al-maslahah al-ammah*).

Di sini, masalahnya bukan terletak pada keyakinan pemeluk sebuah agama atas kebenaran agamanya. Masalahnya adalah bahwa *passion* yang sangat kuat terhadap agama, jika tidak dibarengi dengan rasa rendah hati, mudah dimanipulasi oleh impuls-impuls rendah sehingga menggelincirkan seseorang pada sikap kehilangan rasa hormat dan pengakuan atas keberadaan keyakinan yang dipeluk orang lain. Sejarah telah banyak membuktikan bahwa agama tidak hanya mendorong orang untuk membangun peradaban dan menebar kasih sayang, namun juga perang dan pemusnahan yang penuh tangis dan darah. Motif-motif rendah manusia jika dibalut dengan sentimen agama, seringkali menghasilkan prahara kemanusiaan yang sangat tragis.

Allah swt sendiri sesungguhnya telah memberi formula kepada kita bagaimana menyikapi perbedaan. Allah menyatakan dengan sangat jelas bahwa Dia sendirilah yang menciptakan manusia yang beraneka ragam. Surah al-Hujurat ayat 13 barangkali adalah salah satu ayat yang paling banyak dihafal. Di sini, Allah secara tegas berfirman:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا
وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ

"Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu laki-laki dan perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa." (Al-Hujurat 13)

Allah sendirilah yang menciptakan kebhinnekaan ini. Dia sendirilah yang menghendakinya. Fakta keragaman manusia bukan karena Allah tak mampu membuatnya menjadi satu, namun begitulah yang dikehendaki-Nya. Apakah Allah tidak sanggup membuat seluruh hamba-Nya beriman kepada-Nya? Allah tegas menjawabnya dalam surah Yunus 99:

وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ

"Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?" (Yunus 99)

Senada dengan ayat di atas, di bagian lain, Allah juga menyatakan bahwa setiap kaum memiliki jalan dan caranya sendiri-sendiri. Seluruh perbedaan yang ada ini diciptakan bukan tanpa tujuan, tapi justru menjadi sarana untuk mencapai kebaikan. Sebagaimana firman-Nya:

وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

"Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan." (Al-Ma'idah 48)

Jelaslah bahwa Allah menjadikan keragaman ini sebagai "*washilah*" bagi umat manusia untuk meraih kebaikan. Kebaikan tidak bisa diraih dengan cara mengolok dan merendahkan orang lain. Kebaikan hanya mungkin dicapai jika kita mengakui keberadaan orang lain dengan capaian-capaiannya. Inilah yang dikehendaki Allah dengan mencipta keragaman. Tapi, betapa seringnya capaian/prestasi orang lain tidak membuat kita tertantang untuk *fastabiq al-khairat* (berlomba-lomba berbuat kebajikan), namun justru melahirkan kedengkian yang kemudian mendorong kita melakukan perendahan, penghinaan, bahkan penghancuran kelompok lain. Ironisnya, tindakan-tindakan rendah ini tidak jarang justru dibalut dengan simbol-simbol agama seakan Allah-lah yang menyuruh seluruh tindakan kekerasan dan penghancuran ini. Padahal, dalam surat al-Hujurat, Allah telah berfirman:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟
خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain, (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olok) lebih baik dari mereka (yang mengolok-olok), dan jangan pula perempuan-perempuan (mengolok-olok) perempuan lain, (karena) boleh jadi

perempuan (yang diolok-olok) lebih baik dari perempuan (yang mengolok-olok)." (Al-Hujurat 11)

Bahkan, ketika Allah menggaransi bahwa hanya Islam-lah agama yang diakui oleh-Nya, Dia tetap mewanti-wanti agar keyakinan mutlak kita terhadap Islam ini tidak menggelincirkan kita untuk melakukan tindakan pemaksaan keyakinan terhadap orang lain. Kredo kebebasan beragama telah dinyatakan secara jelas oleh Allah dalam surah al-Baqarah ayat 256:

لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ

"Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama" (Al-Baqarah 256)

Jadi, jelaslah bahwa yang diinginkan Allah terahadap umat Islam adalah menciptakan sebuah kehidupan yang penuh kedamaian di muka bumi. Kebhinnekaan yang ada di dunia, termasuk kebhinnekaan dalam keyakinan, adalah *sunnatullah* yang tidak bisa diingkari. Agama, seyakin apapun kita dan sekuat apapun kita memeluknya, tidak seharusnya menjadi alasan untuk saling menghinakan dan berbaku hantam. Sebaliknya, agama seharusnya menjadi energi positif dalam membangun peradaban bumi, di mana setiap orang atau kelompok hidup bersama dalam damai (*peaceful coexistence*).

Sebagai seorang Muslim, saya percaya bahwa Islam adalah agama perdamaian sebagaimana makna generik dari kata '*al-Islam*' itu sendiri. Dengan makna seperti ini, *Islam kaffah* berarti sebuah perdamaian total. Prinsip nirkekerasan adalah fondasi dalam membangun hubungan dengan orang

atau kelompok lain. Dari sinilah lahir berbagai tindakan yang mendamaikan, misalnya, dialog antar-pemeluk agama, rekonsiliasi, dan toleransi. Tindakan-tindakan ini tidak hanya merupakan kewajiban sosial, tapi juga misi kemanusiaan terdalam yang seharusnya ditunaikan oleh umat Islam.

Dengan apa yang sudah saya uraikan di atas, saya sangat gembira dengan terbitnya buku ini. Buku ini memberi angin segar di saat banyak orang menjadikan agama sebagai dalih dalam melakukan kekerasan. Perdamaian hanya mungkin diwujudkan jika sejak awal kita sanggup mengakui adanya keragaman. Pengakuan akan keragaman ini akan menuntun setiap orang untuk saling membuka diri dan berdialog. Tanpa pertemuan dan dialog, yang ada hanya kecurigaan. Melalui dialog, orang akan memahami satu sama lain. Buku ini seperti mendaraskan kembali peribahasa lama yang banyak dikenal orang tapi sering diilupakan makna terdalamnya: "Tak kenal maka tak sayang".

Sebagai sebuah karya yang dirancang menjadi hadiah ulang tahun Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya yang ke-50, buku ini barangkali adalah kado terindah bagi kami. Sekalipun demikian, saya berharap, buku ini juga menjadi kado terindah bagi siapa saja yang mendambakan kehidupan sosial-keagamaan yang penuh damai. Tidak ada ungkapan terakhir yang ingin saya sampaikan kecuali: "Selamat membaca!"[]

Surabaya, Juli 2016

Dr. Muhid, M. Ag

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN

Intoleransi, Ujaran Kebencian, Hingga Dialog Antariman

Ahmad Zainul Hamdi & Muktafi

There will be no peace among the people of this world without peace among the world religions. **(Hans Kung)**

Ketika pada tahun 2005 MUI mengeluarkan fatwa haram atas pluralisme, sontak pluralisme menjadi topik perdebatan yang cukup panas. Perdebatan ini tidak hanya bersifat akademik, tapi juga dimuati dengan semangat teologis. Debat pluralisme menandai pertentangan antara kelompok-kelompok keagamaan dengan klaim-klaim kebenaran dan keselamatan yang bersifat absolut.

Bagi mereka yang mengharamkan pluralisme, paham ini dianggap merusak keimanan umat Muslim. Pandangan kelompok ini tergambar jelas bagaimana mereka mendefinisikan pluralisme. Sebagaimana yang tertuang

dalam fatwa MUI tentang "Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama", pluralisme agama didefinisikan sebagai "suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; Oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga."[1]

Kelompok yang menyanggah pandangan negatif di atas menuduh bahwa pluralisme agama yang didefinisikan MUI lebih menunjukkan prasangka kelompok tertentu daripada sungguh-sungguh mendefinisikan makna pluralisme agama secara tepat. Tuduhan ini setidaknya dibangun berdasarkan kuatnya sentimen anti-SEPILIS (sekularisme, pluralisme, dan liberalisme) yang diusung kelompok tertentu sebelum Munas MUI, di mana *cluster* "SEPILIS" itu sendiri pada akhirnya masuk ke dalam satu dokumen fatwa, sebuah dokumen fatwa yang semakin menguatkan indikasi adanya kepentingan kelompok anti-pluralisme di belakang produksi fatwa tersebut.

Bagi para pegiat pluralisme keagamaan yang merasa menjadi tertuduh oleh fatwa tersebut, definisi pluralisme agama yang diusung MUI sama sekali tidak menunjukkan apa yang selama ini terjadi di lapangan. Tidak ada satu pun pegiat pluralisme agama yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama. Bahkan pluralisme itu sendiri justru berangkat dari sebuah pengakuan adanya keragaman agama. Menyamakan semua agama kemudian mencampurnya

1 Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama.

menjadi satu bukanlah pluralisme, tapi sinkretisme. Sinkretisme, sejauh merujuk pada Geetz, adalah sistem keyakinan yang berisi campuran dari berbagai elemen ajaran agama yang berbeda-beda.[2]

Jika yang diakui dengan definisi pluralisme agama adalah relativisme, atau setidaknya jika begitulah konsekuensi dari definisi tersebut, penjelasan Eck tentang pluralisme akan menjelaskan semua kebingungan ini.

> *Pluralism is not simply relativism. The new paradigm of pluralism does not require us to leave our identities and our commitments behind, for pluralism is the encounter of commitments. It means holding our deepest differences, even our religious differences, not in isolation, but in relationship to one another. The language of pluralism is that of dialogue and encounter, give and take, criticism and self-criticism.*[3]

Tidak mengherankan jika para pegiat pluralisme agama di Indonesia menolak pluralisme agama sebagaimana yang dipahami MUI karena definisi itu lebih menunjukkan sebagai prasangka negatif daripada sebuah penjelasan akademik yang memadai.

Saat ini, tidak ada satu pun negara yang tidak menghadapi fakta keragaman di dalamnya. Indonesia adalah salah satu negara yang sejak awal mengakui keragaman masyarakatnya. Bahkan, keragaman itu sering kali dibanggakan sebagai salah

---

2 Cliffort Geertz, *the Religion of Java* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), 5.

3 "Pluralisme bukanlah relativisme. Paradigma baru pluralisme tidak mensyaratkan kita untuk menanggalkan identitas dan komitmen-komitmen kita. Pluralisme berarti meyakini perbedaan yang ada, bukan berarti harus mengisolasi diri, tapi justru berhubungan dengan yang lain. Bahasa pluralisme adalah dialog dan pertemuan, memberi dan menerima, kritik dan kritik-diri." Diana L. Eck, *Frontiers of Faith: Religious Pluralism and Our Common Future*, Stendhal Memorial Lecture, Stockholm, 14 Oktober 2012.

satu kekuatan bangsa ini. Namun, fenomena akhir-akhir ini justru memperlihatkan hal yang berbeda. Konflik dan kekerasan etno-religius merebak di mana-mana. Ujaran kebencian yang dibungkus dengan retorika agama sangat mudah dijumpai seakan-akan agama menjadi alasan kuat untuk saling membenci dan melukai.

Melihat ironi seperti ini, banyak pihak yang mulai mempertanyakan makna agama dan keberagamaan dalam kehidupan manusia. Jika agama sering mengkhotbahkan kebaikan, kasih sayang, perdamaian, dan segala kualitas baik dalam kehidupan manusia ternyata juga menjadi faktor pendorong kuat dalam konflik dan kekerasan, apa sesungguhnya yang salah. Apakah Tuhan memang memerintahkan manusia menegakkan kebaikan dengan jalan kekerasan atau bahkan peperangan? Jika memang seperti itu, mengapa kedua belah pihak yang bertikai meyakini Tuhan ada di pihaknya dan mendukungnya? Atau, semua konflik dan kekerasan sesungguhnya tidak ada kaitannya dengan agama dan Tuhan, tapi perwujudan keserakahan dan kesombongan manusia di mana agama dan Tuhan hanya dalih belaka?

Banyak kemungkinan jawaban yang akan muncul. Terlepas banyak kalangan yang memandang negatif terhadap agama, buku ini secara umum berangkat dari posisi yang memandang iman sebagai sesuatu yang positif dan menjadikannya sebagai kekuatan dalam menghadapi berbagai persoalan yang ada. Sekalipun demikian, pandangan ini bukan berarti menjadikan agama sebagai *panacea*, seperti sebutir pil yang bisa menyembuhkan segala macam penyakit. Agama tetap harus diletakkan secara proporsional dan menilainya secara realistis, tidak hanya kebaikannya,

namun juga potensi destruktifnya akibat penyalahgunaan oleh orang-orang tertentu.

Buku ini membincang kembali pentingnya semangat dalam mengakui fakta keragaman agama dan bagaimana kita memperlakukannya. Tentu saja, mengakui saja tidak cukup. Namun setidaknya, pengakuan akan adanya perbedaan bisa membawa langkah-langkah berikutnya yang positif, misalnya, dialog antariman. Dialog agama yang sehat tentu saja tidak hanya pamer kebaikan agama masing-masing sambil, dinyatakan atau hanya disimpan dalam hati, meletakkan agamanya sebagai superior atas yang lain. Perjumpaan antariman yang sesungguhnya adalah sebuah perjumpaan antar orang-orang beriman yang di dalamnya secara tulus dan jujur menerima kesetaraan hak spiritual sehingga terbuka untuk saling memperkaya iman dan bekerja sama tanpa pamrih dalam menghadapi masalah-masalah sosial, ekonomi, dan politik dunia.

Dalam konteks perdebatan pluralisme agama, buku ini meletakkan dirinya dalam posisi di mana pluralisme dilihat sebagai fakta dan sikap. Pluralisme agama bisa dipahami sebagai fakta keragaman agama-agama, tapi lebih dari itu, yang terpenting adalah bagaimana sikap kita atas keragaman tersebut. Pluralisme tidak mensyaratkan seseorang untuk tidak memiliki komitmen terhadap ajaran agama yang dipeluknya, sekalipun memeluk agama bukanlah sebuah persyaratan yang wajib mendahuluinya. Pluralisme tidak semata-mata mengakui adanya keragaman agama, tapi komitmen atas keragaman: bahwa setiap upaya yang menghancurkan keragaman agama sesungguhnya adalah menghancurkan sendi-sendi kemanusiaan itu sendiri.

Sebagaimana yang dinyatakan oleh Eck, pluralisme bukan

semata-mata tentang keragaman itu sendiri, tapi keterlibatan dengan keragaman. Mengakui adanya keragaman tanpa memiliki komitmen atasnya, tidak memiliki arti apa-apa. Karena pluralisme adalah sebuah sikap positif terhadap keragaman, termasuk di dalamnya adalah menjaga secara aktif hak-hak keyakinan orang lain, saling memahami, kepedulian pada yang lain, maka "*pluralism is not a given, but an achievement*."[4]

Kekerasan Atas Nama Agama

Banyak yang mengira bahwa hanya kekerasan fisiklah yang dapat dikualifikasi sebagai kekerasan. Tapi, sesungguhnya kekerasan lebih luas dari sekedar membunuh orang. Kekerasan juga merujuk pada segala sesuatu yang secara psikologis destruktif, yang merusak atau merendahkan martabat orang lain. Maka, kekerasan dapat didefinisikansebagai tindakan apa pun, verbal ataunonverbal, lisan atau tertulis, fisik ataupsikis, aktif atau pasif, publik atau privat, individu atauinstitusi/masyarakat, bersifat manusiawi atauIlahi, dalam apa puntingkatintensitasnya, yang melakukan pelanggaran, kekejaman, pelukaan (psikis maupun fisik, sampai pada pembunuhan orang lain. Dampak dari definisi kekerasan yang semata-mata fisik itu adalah terabaikannya berbagai macam bentuk kekerasan non-fisik. Diskriminasi yang terstruktur, penyingkiran, dan cacian sering kali tidak dianggap sebagai kekerasan.

Kekerasan agama atau *religious-based violence* adalah istilah yang mencakup semua fenomena di mana agama, dalam tiap bentuknya, menjadi objek atau subjek kekerasan.

4 Ibid.

Kekerasan agama secara spesifik adalah kekerasan yang dimotivasi oleh atau reaksi terhadap aturan, teks, atau doktrin agama. Kekerasan ini mencakup kekerasan terhadap institusi, individu, atau objek keagamaan, jika kekerasan itu dimotivasi oleh aspek-aspek keagamaan dari target kekerasan atau ajaran pelaku kekerasan. Kekerasan agama tidak merujuk secara eksklusif kepada tindakan yang dilakukan oleh kelompok keagamaan tapi juga oleh kelompok non-keagamaan, atau sebaliknya.

Kekerasan agama sering kali berkecenderungan menekankan pada aspek simbolik dari tindakan. Kekerasan agama, sebagaimana kekerasan pada umumnya, tidak hanya masalah melukai dan menumpahkan darah orang lain, namun juga pemaksaan dan perampasan kebebasan. Kekerasan agama juga tidak semata-mata masalah kekerasan secara fisik yang dimotivasi oleh ajaran agama, tapi juga kekerasan verbal yang biasanya muncul dalam bahasa-bahasa kebencian dan kekerasan terhadap kelompok agama lain.

Sebagai sebuah fenomena sosial, kekerasan agama akan muncul jika memiliki kesempatan sosial-budaya-politik. Kekerasan agama bisa berkombinasi dengan faktor-faktor non-agama.[5] Ketika ia muncul, ia bisa berkombinasi dengan berbagai faktor lain sesuai dengan konteks sosio-budaya-politik yang ada.[6] Dengan kata lain, klaim kebenaran absolut oleh suatu kelompok keagamaan membutuhkan konteks sosial-politik tertentu untuk meletus menjadi konflik terbuka. Dan, ketika konflik itu sudah dibungkus dengan

---

5 Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000), 6.

6 Ibid., 7.

idiom-idiom agama, maka dia memiliki daya dorong yang sangat dahsyat.

Salah satu kesempatan yang memungkinkan terjadinya kekerasan agama, terutama dalam skala masif, adalah kelumpuhan negara dalam menangani tindak-tindak kekerasan warganya. Menurut catatan Treverton, negara sering kali mengatasi kelompok agama yang menggunakan kekerasan secara taktis, bukan strategis. Penguasa politik biasanya memberi konsesi politik sesuai dengan tuntutan kelompok tersebut dalam isu-isu sosial-keagamaan untuk meredakan kekuatan oposisi kelompok ini. Tapi, sejarah membuktikan bahwa cara seperti ini hanya akan meredakan tuntutan sesaat yang kemudian akan melahirkan berbagai tuntutan baru yang selalu disertai dengan ancaman kekerasan.[7]

Kekerasan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok keagamaan sesungguhnya adalah perang posisi (*wars of position*). Konsep Gramsci ini menunjukkan bahwa tuntutan dengan kekerasan hanya langkah awal. Langkah berikutnya bukan lagi melakukan tuntutan yang bersifat fragmentaris dan sporadis, tapi menggolkan agenda politiknya untuk dapat mempengaruhi dan melakukan kontrol lebih besar terhadap masyarakat dan institusi-institusi politik.

Penting juga untuk disadari bahwa pemeluk agama tidak jarang menggunakan perang, kekerasan, dan teror untuk mencapai tujuan-tujuan keagamaan sebagaimana yang diyakininya. Para pemeluk ini tidak semata-mata digerakkan oleh "kemarahan massa" tapi juga diabsahkan secara

---

7 Gregory F. Treverton, *Exploring Religious Conflict* (Arlington: RAND Corporation, 2005).

religius melalui lisan para pemimpin agama. Ayat-ayat cinta memang mudah ditemukan dalam kitab suci untuk menebar benih perdamaian, namun ayat-ayat dendam, kebencian, kekerasan, dan perang juga tidak kalah banyaknya dalam kitab suci yang ini semua dikutip oleh para tokoh agama untuk mengabsahkan tindakan kekerasan atas nama agama.[8]

Banyak pemeluk agama mengembangkan pandangan agama yang marah, bukan agama yang ramah. Pemeluk agama akan marah terhadap sesuatu yang dianggap sebagai kebatilan dan akan berjuang dalam rangka menegakkan kebenaran. Dalam balutan keyakinan agama yang semuanya serba absolut, perjuangan menegakkan kebenaran ini bisa berarti tindakan kekerasan jika diperlukan.[9]

Dari sini bisa dikatakan bahwa pelaku kekerasan agama bisa aktor negara dan aktor non-negara. Aktor non-negara adalah para pemeluk agama, baik pemeluk awam maupun para tokohnya. Dalam kekerasan agama, peran yang dimainkan oleh pemeluk awam dan tokoh agama biasanya berbeda. Pemeluk awam cenderung bertindak sebagai pelaku kekerasan di lapangan, sedang tokoh agama melegitimasi kekerasan dengan fatwa-fatwanya, sekalipun benar juga bahwa dalam beberapa kasus baik pemeluk awam maupun tokoh agama sama-sama melakukan kedua tindakan tersebut.

Sedangkan aktor negara melakukan tindakan kekerasan dalam dua bentuk: *by commission* dan *by omission*. *By*

---

8 Ini berarti bahwa di dalam ceruk terdalam imajinasi agama itu sendiri memiliki benih yang bisa tumbuh menjadi aksi kekerasan. Lihat Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, 6.

9 Dyna Rochmyaningsih, "An Evolutionary Perspective on Indonesia's Religious Conflict", dalam http://www.thejakartapost.com, diakses pada 24 November 2011.

commission adalah tindakan aktif aktor negara dalam melakukan kekerasan agama, baik dalam bentuk represi atau koersi maupun dalam menyusun sebuah kebijakan politik yang diskriminatif. Sedangkan kekerasan *by omission* adalah pembiaran aparat negara terhadap kekerasan yang dilakukan oleh orang atau kelompok orang terhadap orang atau kelompok lain.

Saat ini, salah satu pembiaran aparat negara terhadap tindakan kekerasan keagamaan yang sering tidak dilihat dan diabaikan adalah pembiaran terhadap kekerasan verbal atau apa yang dalam bahasa HAM disebut *hate speech* (khotbah kebencian). Apa yang disebut dengan *hate speech* ini bisa dilihat dalam ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Rights*) pasal 20 ayat 2: "Segala tindakan yang menganjurkan kebencian atas dasar kebangsaan, ras atau agama yang merupakan hasutan untuk melakukan diskriminasi, permusuhan atau kekerasan harus dilarang oleh hukum.[10]

Kekerasan agama ini perlu dicegat sejak dini. Fasli Jalal, mantan Wakil Menteri Pendidikan Nasional mengatakan bahwa ada oknum-oknum guru tertentu yang menyemai bibit radikalisme dalam proses pembelajaran atau kegiatan ekstrakurikuler di sekolah."[11] Hal ini dikuatkan oleh Ketua Ikatan Guru Civic Indonesia (IGCI), Retno Listiyarti: "Buku Pendidikan Kewarganegaraan (PKn) di jenjang Sekolah Menengah Atas (SMA) tidak mengajarkan mulkulturalisme; Guru SMA yang mengajar bidang studi PKn ternyata juga tidak melihat persoalan mulkulturalisme sebagai sebuah

---

10 "*Any advocacy of national, racial or religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence shall be prohibited by law.*"

11 http://www.tempo.co, diakses pada 9 Januari 2011.

persoalan kewarganegaraan dibandingkan dengan persoalan akhlak mulia dan agama."[12]

Jawa Timur sebagai Konteks

Buku ini secara khusus berangkat dari pengalaman Jawa Timur. Para penulis buku ini adalah orang-orang yang tinggal di Jawa Timur dan terserap dalam pengalaman langsung dinamika pluralisme keagamaan di Jawa Timur. Seluruhnya memang merupakan tenaga pengajar di UIN Sunan Ampel Surabaya, namun hampir semuanya memiliki pengalaman bersentuhan langsung dengan wacana dan praktik pluralisme keagamaan di Jawa Timur melalui berbagai aktivitas mereka di luar kampus. Sekalipun pengalaman lokal tersebut menjadi konteks langsung dari mana tulisan-tulisan mereka berpijak, namun refleksi-refleksi yang dituangkannya akhirnya membawa tulisan-tulisan dalam buku ini mentransendensi unsur-unsur lokalnya.

Selama ini banyak pihak yang menilai Jawa Timur sebagai provinsi yang cukup memberi ruang bagi kebebasan beragama. Dari perspektif tertentu, penilaian ini bisa diterima. Dalam kasus Ahmadiyah, Jawa Timur bisa dianggap sebagai wilayah surga jika dibandingkan dengan Jawa Barat, misalnya. Akan tetapi, asumsi ini segera memudar jika kita melihat data-data kriminalisasi keyakinan dan kekerasan berbasis agama di Jawa Timur yang berhasil dikumpulkan oleh beberapa lembaga yang melakukan *monitoring* dalam hal jaminan kebebasan beragama dan berkeyakinan. Data-data tersebut jelas-jelas menunjukkan kuatnya prasangka anti-pluralisme.

Jika kriminalisasi keyakinan dan kekerasan berbasis

---

12 jpnn.com, diakses pada 9 Januari 2011.

agama adalah indikator kuat akan absennya toleransi, maka catatan Jawa Timur tidak kalah merahnya dengan wilayah lain. Penelitian CMARs selama tahun 2008 memperlihatkan bahwa di setiap saat dan waktu, Jawa Timur menyimpan potensi untuk meledak menjadi ketegangan dan konflik keagamaan yang terbuka. Laporan tersebut menyimpulkan bahwa pluralisme masih menjadi barang mewah dalam kehidupan berbangsa. Tuduhan sesat sangat mudah keluar untuk siapa saja yang dianggap berbeda. Sepanjang tahun 2008, ancaman terhadap kebebasan beragama (tuduhan sesat dan penodaan agama), kekerasan berbasis agama, perusakan tempat ibadah, fatwa-fatwa keagamaan bermasalah, dan regulasi diskriminatif secara mudah bisa ditemukan.[13]

Secara umum, ancaman terhadap kebebasan beragama dan berkeyakinan juga bisa muncul dari upaya-upaya untuk menerapkan Syariat Islam. Memang, beberapa kabupaten di Jawa Timur mengidap kegairahan untuk "menerapkan syariat Islam". Wilayah yang cenderung mengeluarkan regulasi diskriminatif dan mencederai pluralisme adalah daerah-daerah yang mengidentifikasi diri sebagai wilayah santri. Hal ini bisa dilihat pada beberapa regulasi berbasis syariah. Peraturan seperti ini secara langsung maupun tidak berpotensi mendiskriminasi kelompok non-Muslim/minoritas karena Islam atau umat Muslim menjadi pertimbangan utama dalam pengusulan Raperda tersebut.

Jelas bahwa kecenderungan tindak pelanggaran terhadap hak-hak keyakinan warga negara tidak semakin menyusut. Di tahun 2009, Jawa Timur tetap tercatat sebagai provinsi yang sangat rawan dalam hal kebebasan beragama/

13 Tim, Profil Kehidupan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2008, Laporan akhir tahun 2008.

berkeyakinan. Salah satu temuan SETARA Institute yang bertajuk "Ramadhan dan Praktik Kekerasan" dalam rentang waktu 10 Agustus-10 September adalah bahwa Jawa Timur menempati posisi tertinggi praktik kekerasan dengan dalih Ramadhan. Dari 223 angka kekerasan, 65 tindak kekerasan terjadi di Jawa Timur.[14]

Jika orang beranggapan bahwa laporan SETARA tersebut terlalu berlebihan dan tingginya tindakan kekerasan berbasis agama tersebut merupakan kecenderungan wajar di bulan Ramadhan, maka orang tersebut siap-siap untuk kecewa. *Annual Report* CMARs tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan di Jawa Timur tahun 2009 menunjukkan tingginya kasus kriminalisasi keyakinan yang disertai dengan kekerasan dan menguatnya dukungan terhadap berbagai upaya syariatisasi negara. Selama tahun 2009, CMARs mencatat 12 kasus kriminalisasi keyakinan dan kekerasan berbasis agama yang tersebar di 8 wilayah kabupaten/kota; 531 orang menjadi korban kekerasan/pelanggaran HAM selama bulan Ramadhan; dan dua regulasi berbasis syariat. Dalam semua pola kekerasan yang terjadi, negara selalu konstan menjadi bagian dari aktor pelanggar HAM baik *by commission* maupun *by omission*. Di hampir semua kasus kekerasan, masyarakat umum juga menjadi bagian dari pelaku kekerasan, sementara tidak cukup ada kekuatan *civil society* yang efektif menjadi penyeimbang dari kecenderungan ini.[15]

Bahkan, di tahun 2010, ditemukan sembilan kasus

14 Lihat Laporan Monitoring SETARA INSTITUTE, Jakarta, 15 September 2009.

15 Ahmad Zainul Hamdi & Akhol Firdaus, *Potret Buram Kebebasan Beragama* (Surabaya: CMARs, 2010).

pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan di Jawa Timur (4 tuduhan sesat, 6 rumah/tempat ibadah), yang tersebar di sepuluh kabupaten/kota.[16] Tahun 2014, di Jawa Timur ditandai dengan lima kasus penyerangan terhadap suatu kelompok yang memiliki pemahaman keagamaan berbeda, dan satu penyerangan terhadap kelompok yang dituduh sesat. Kekerasan atas nama agama ini tersebar di lima kabupaten di Jawa Timur.[17]

Dengan melihat data-data yang ada, terlihat bahwa Jawa Timur, dengan berbagai levelnya, telah memperlihatkan dirinya sebagai bagian dari arus menguatnya radikalisasi keagamaan dan melunturnya toleransi, baik dengan kekerasan maupun berlindung di balik ambiguitas regulasi maupun gabungan keduanya.

Pluralisme yang Diingkari: Pandangan Fungsionalisme

Perusakan dan pengusiran adalah sebuah simtom yang jelas tentang hasrat penghancuran. Kelompok perusak bisanya akan mengembangkan logika fungsionalis yang menganggap bahwa setiap perbedaan adalah sebuah penyimpangan dari fungsi kodrati yang seharusnya. Dengan analog pada kesehatan tubuh, kelompok minoritas yang berbeda dianggap sebagai sejenis penyakit kanker. Untuk menjaga kesehatan dan kesempurnaan fungsi tubuh, maka kanker tersebut harus disembuhkan, dalam arti dikembalikan ke fungsi semulanya agar tidak lagi menjadi sesuatu yang "berbeda". Jika tidak bisa disembuhkan (dipertobatkan), maka organ tubuh itu

16 Tim, *Kekerasan Berbasis Agama dan Pelanggaran KBB di Jawa Timur 2010* (Surabaya: CMARs, 2011).

17 "Annual Review Jaminan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan Jawa Timur Tahun 2014," Dokumen CMARs Surabaya, tidak diterbitkan.

harus diamputasi.[18] Inilah logika penyingkiran.

Jika logika ini diikuti, maka spirit yang mengendap di baliknya sesungguhnya adalah spirit penghancuran. Jika setiap perbedaan hanya memiliki dua opsi, melebur ke dalam persamaan atau pengusiran, maka sesungguhnya tidak ada tempat bagi setiap kelompok minoritas yang berbeda. Kalau mereka dianggap sebagai kanker yang harus diamputasi dari sebuah kelompok masyarakat tertentu, maka pertanyaannya adalah tubuh masyarakat mana yang mau ditempeli kanker buangan orang lain? Jika semua masyarakat tidak memiliki kapasitas dalam mengelola keragaman, di mana setiap perbedaan dianggap sebagai gangguan yang harus dienyahkan, maka sesungguhnya tidak ada takdir bagi kelompok minoritas berbeda kecuali mereka harus hancur.

Yang patut disedihkan adalah adanya sebuah proses penghancuran terhadap spirit pluralisme dalam masyarakat. Kehidupan keagamaan di Indonesia selama ini dikenal sebagai kehidupan yang penuh damai. Beragam kelompok keagamaan yang berbeda hidup dalam satu lingkungan dengan penuh hormat dan cinta. Namun melihat kecenderungan akhir-akhir ini, kisah indah itu rasanya seperti mitos purba, keindahan yang terlalu jauh untuk direngkuh. Kedamaian hidup bersama dengan umat dari tradisi keagamaan yang berbeda menjadi sasaran olok-olokan sebagai bagian dari proses pendangkalan akidah yang akhirnya menuju kepada kesesatan. Seakan-akan, seseorang tidak bisa menghormati keimanan orang lain sambil tetap menjaga keimanannya dengan sepenuh hati.

18 Daniel Rigney, *The Metaphorical Society: An Invitation to Social Theory* (New York: Rowman & Littlefield Publisher, 2001), 17-19.

Melampaui Dialog

Pada 6-9 September 2003, diadakan Konferensi Internasional tentang pluralisme keagamaan di Department of Theology of the University of Birmingham, Inggris. Konferensi ini melibatkan berbagai individu dari berbagai agama untuk membicarakan pluralisme sebagai cara terbaik dalam memahami dan merespons realitas keragaman kehidupan beragama. Konferensi ini sengaja mempertemukan sebanyak mungkin tokoh dari latar belakang tradisi keagamaan berbeda yang mungkin memiliki pemahaman yang berbeda tentang pluralisme. Mereka bisa berbagi landasan doktrinal atas pemahamannya tentang pluralisme, problem yang dihadapi, serta prospek ke depannya.

Jelaslah bahwa tidak ada satu pun para tokoh agama ini yang ingin menyatukan agama mereka atau meleburnya dan membentuk satu agama dunia. Sebaliknya, kebhinnekaan atau keragaman adalah sesuatu yang baik dan berharga. Keragaman yang ada di dunia ini, yang di dalamnya dihuni oleh manusia-manusia yang berbeda-beda, budaya dan agama yang bermacam-macam, adalah sesuatu yang mesti dirayakan dan dipahami, bukan sesuatu yang mesti dimusnahkan.

Dialog antar iman tidak selayaknya hanya berhenti pada doktrin sambil memamerkan keunikan dan kebenaran masing-masing dengan semangat "akulah kebenaran satu-satunya." Dialog antariman seharusnya bergerak ke arah perwujudan janji penyelamatan (*salvation*) masing-masing agama. Keselamatan adalah tujuan utama setiap agama. Setiap agama seharusnya memberi perhatian yang sungguh-sungguh pada realitas ketidakpedulian, kekacauan, ketidakadilan, penindasan, dan kebodohan, yang semua itu menyebabkan

penderitaan umat manusia. Semua agama mengakui adanya sebuah tragedi dalam kehidupan kemanusiaan kita saat ini. Masing-masing agama menjelaskan ini dengan bahasa yang berbeda-beda. Tapi seluruh bahasa agama yang sakral itu sesungguhnya merujuk pada realitas yang sama, yaitu perintah untuk memberi kebaikan dan keselamatan kepada manusia, apa pun kondisinya. Kesadaran ini dengan sendirinya akan menggeser sumbu agama dari selfisme teologis ke karya bersama demi kebaikan manusia.

Inilah yang disebut John Hick dengan melampaui dialog antariman.[19] Dialog antar iman harus berani melangkah dari kata ke karya. Ketika dialog antariman mentransformasi dirinya menjadi karya bersama, maka klaim *rahmatan lil alamin*, misalnya, tidak hanya menjadi slogan yang diteriakkan, tapi laku yang diwujudkan. Teologi yang mengejawantah menjadi karya kemanusiaan akan menggerus nafsu perang kelompok-kelompok keagamaan. Tidak perlu ada pembantaian di Poso, tidak perlu ada pengusiran terhadap kelompok Ahmadiyah, tidak perlu ada penghancuran gereja, tidak perlu ada pengusiran kaum Syiah, karena kebaikan sebuah agama tidak selayaknya menjadi kesombongan kata-kata, tapi seharusnya diwujudkan dalam kearifan karya bersama.

Tentang Buku Ini

Buku ini secara khusus didedikasikan sebagai "hadiah" ulang tahun ke-50 Fakultas Ushuluddin dan Filsafat (FUF) UIN Sunan Ampel Surabaya. Sejak awal, FUF tidak mungkin menghindar dari berbagai wacana keagamaan yang mengarus

---

19 John Hick, "the Next Step beyond Dialogue," dalam Paul F. Knitter (ed.), *the Myth of Religious Superiority* (New York: Orbis, 2005).

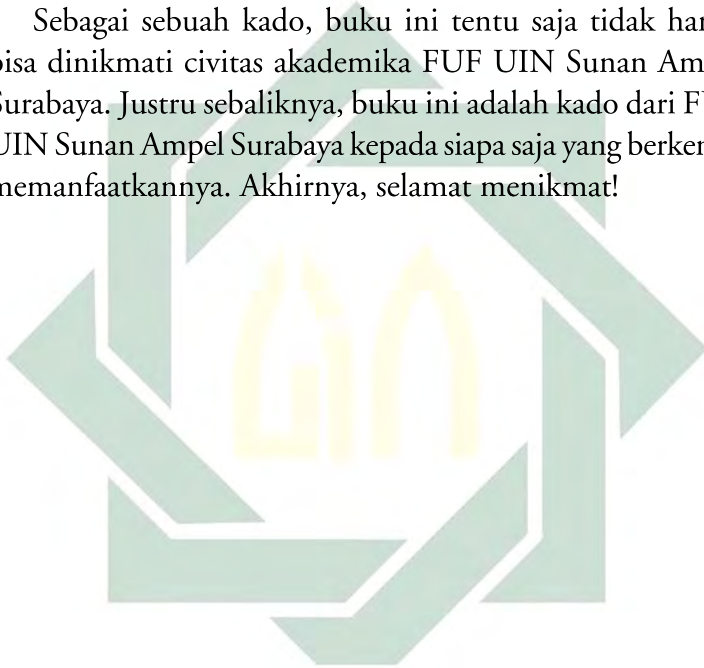
di sekelilingnya, baik karena murni alasan akademik maupun sebagai konsekuensi dari pertautan antara teori dan praktik, di mana pada akhirnya sebuah ilmu harus bermuara pada sumbangsih riilnya pada masyarakat.

Salah satu wacana keagamaan/keislaman yang menjadi diskusi serius di kalangan akademisi FUF adalah wacana pluralisme keagamaan. Bukan hanya karena wacana ini menjadi salah satu materi akademik yang diberikan kepada mahasiswa, namun karena wacana ini telah menjadi perbincangan populer di masyarakat, baik dengan nada positif maupun negatif. Buku ini tentu saja tidak berpretensi menyelesaikan perdebatan di seputar isu pluralisme agama karena memang karakter perbincangan akademik yang tetap membuka berbagai perspektif dan menghormati setiap suara, sehingga tidak mungkin ada sebuah buku yang disusun secara paripurna dan menjadi pemutus akhir dari diskusi akademik. Buku ini disusun dengan niat sederhana: memberi sumbangan pemikiran dalam sebuah wacana keilmuan yang memiliki dampak langsung bagi kehidupan keagamaan masyarakat.

Secara umum, buku ini terbagi menjadi dua bagian. Bagian pertama membicarakan tentang konsep-konsep dasar berkenaan dengan apa itu pluralisme agama atau pluralisme keagamaan (*religious pluralism*). Bagian ini mendiskusikan pluralisme keagamaan dari perspektif sosial, sejarah, dan kitab suci. Bagian ini menjadi sangat penting karena di bagian inilah, konsep pluralisme agama dibedah dan mendudukkannya sebagai sebuah perbincangan akademik yang absah, tanpa dibebani dengan berbagai tudingan teologis yang bersifat peyoratif.

Bagian kedua berisi beberapa tulisan hasil pengalaman pengelolaan keragaman agama di tengah-tengah masyarakat. Sekalipun bagian ini juga berbicara tentang dinamika wacana pluralisme di Indonesia, namun bagian ini menekankan tentang pengalaman langsung aktor-aktor dalam berhadapan dengan fakta keragaman agama di tengah-tengah masyarakat.

Sebagai sebuah kado, buku ini tentu saja tidak hanya bisa dinikmati civitas akademika FUF UIN Sunan Ampel Surabaya. Justru sebaliknya, buku ini adalah kado dari FUF UIN Sunan Ampel Surabaya kepada siapa saja yang berkenan memanfaatkannya. Akhirnya, selamat menikmat!





POLITIK PLURALISME DAN MULTIKULTURALISME DI INDONESIA

Pendewasaan Sikap Beragama melalui Rasionalitas Publik

Masdar Hilmy

Sekalipun pluralisme dan multikulturalisme merupakan fakta keras (*hard fact*) dan "hukum alam" (*Sunnatullah*) yang harus dan pasti ada, banyak orang tidak mau mengakui kenyataan pluralisme dan multikulturalisme tersebut. Akibatnya, manusia sering terjebak pada *truth claim* yang bisa mengarah pada perpecahan dan konflik manifes. Secara normatif, agama-agama juga sebenarnya sudah mengajarkan bahwa manusia terlahir membawa karakter, sifat dan identitas primordial yang beragam. Islam, misalnya, mengajarkan bahwa umat manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, hal demikian tidak lain hanya agar mereka

saling mengenal.[1]

Selain itu, dalam Islam juga banyak dijumpai ketentuan normatif-tekstual, baik ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadis, yang menegaskan bahwa kebebasan seseorang untuk memeluk ajaran agama tertentu merupakan bagian dari Hak Asasi Manusia (HAM) yang harus dihormati dan tidak boleh dilanggar. Dalam praktik bernegara, kebebasan dalam memeluk agama tertentu merupakan pilihan primordial setiap orang yang harus dilindungi oleh alat-alat negara dan perangkat undang-undang. Tidak boleh –atas nama apa pun—ada pemaksaan terhadap pilihan individu tersebut.

Namun demikian, kenyataan di lapangan sering kali menunjukkan kondisi yang jauh berbeda. Agama dan keyakinan manusia sering menjadi objek pemaksaan dan pemerasan, sehingga menganut atau memeluk paham keagamaan tertentu sering kali menjadi objek bulan-bulanan bagi khalayak ramai, hanya karena yang bersangkutan memiliki identitas yang berbeda dari identitas arus utama. Memeluk ajaran agama tertentu tidak lagi menjadi hal yang asasi dan netral, tetapi menjadi alat kontestasi yang mengundang kecurigaan, prasangka, bahkan kebencian antar sesama. Sebagai akibatnya, ujaran kebencian (*hate speech*) sering kali mewarnai hubungan antar-pemeluk agama yang berbeda. Pertanyaannya, mengapa hal itu bisa terjadi?

Ketika Politik Menjadi Panglima

Jawaban paling sederhana tetapi universal adalah karena masuknya aspek-aspek politik di dalam kehidupan beragama, sehingga pola relasi internal dan eksternal umat beragama

1 QS al-Hujurat: 13.

tidak lagi netral. Yang dimaksudkan dengan aspek politik dalam konteks hubungan umat beragama adalah hadirnya aspek-aspek eksternal non-agama yang turut mewarnai kehidupan beragama seperti kekuasaan dan ekonomi. Alasan-alasan semacam inilah yang membuat agama menjadi wilayah "terseksi" untuk dieksploitasi dalam rangka menggapai keuntungan ekonomi-politik tertentu. Memang di luar wilayah agama masih ada banyak hal yang bisa dimanfaatkan oleh para avonturir politik, seperti etnis, ras, warna kulit dan isu-isu kedaerahan. Namun begitu, agama tetap menjadi wilayah paling favorit yang mudah dimobilisasi. Akibatnya, perpecahan dan konflik umat manusia sering kali terjadi akibat ketidakmampuan mereka mengenali, mengelola dan memanfaatkan isu-isu politik yang ada dalam kehidupan ini.

Di negara dengan tingkat keterpelajaran relatif tinggi seperti di negara-negara maju, isu agama tidak lagi menjadi wilayah "seksi" untuk dieksploitasi para avonturir politik-kekuasaan. Hal demikian terjadi karena wilayah agama bukan lagi menjadi magnet bagi para penganutnya untuk dieksploitasi. Dalam pengertian lain, masyarakat memiliki tingkat "kekenyalan sosiologis" yang tinggi dalam menghadapi isu-isu agama. Di sejumlah negara Eropa, misalnya, isu agama sudah menjadi "basi" mengingat masyarakat sudah tersadarkan betapa destruktifnya efek yang ditimbulkan akibat pengelolaan yang salah terhadap agama. Mereka sudah lama terbangun dari tidur panjangnya ketika masyarakat Katolik dan Protestan terlibat dalam perang sipil berkepanjangan pada abad 17. Perang inilah yang kemudian berkontribusi dalam melahirkan ideologi nasionalisme di antara bangsa-bangsa yang berbeda di daratan Eropa.

Di banyak negara Asia, termasuk Asia Tenggara, isu agama masih menjadi penting bagi para pemeluknya (*religion does matter*). Dalam masyarakat dengan tipe demikian, agama mudah terbakar oleh provokasi. Para penganut agama dengan mudahnya terlibat konflik dalam menjaga dan mempertahankan identitas keagamaan yang dimiliki. Bagi kebanyakan dari mereka, mempertahankan identitas keagamaan sama artinya mempertahankan agama dan Tuhannya, padahal mereka secara tidak sadar tengah *diobok-obok* oleh tangan-tangan jail yang tidak bertanggungjawab. Dalam masyarakat semacam ini, mereka cenderung memiliki tingkat toleransi yang rendah dalam melihat dan menyikapi perbedaan. Lihat saja yang terjadi di Myanmar ketika masyarakat Muslim suku Rohingya dibabat habis dari kampung halamannya. Tidak usah jauh-jauh di negara lain, apa yang terjadi di Indonesia, dalam banyak kasus, memperlihatkan secara gamblang ketidakdewasaan pemeluk agama dalam menyikapi perbedaan.

Di negeri ini, agama masih menjadi hal penting untuk diperhatikan. Secara normatif-kelembagaan, negara memang mengakui keberadaan agama sebegitu pentingnya sehingga sejumlah anggaran negara digelontorkan untuk kegiatan-kegiatan keagamaan. Pengakuan negara atas pentingnya agama juga diwujudkan dalam bentuk hari-hari libur keagamaan, seperti dua hari raya dalam Islam (Idul Fitri dan Idul Adha), hari Natal, Waisak, Nyepi dan seterusnya. Yang lebih fenomenal lagi adalah keberadaan sebuah kementerian negara yang bertugas mengurusi kehidupan umat beragama: Kementerian Agama RI. Dalam skema APBN, anggaran negara yang masuk dan diserap oleh kementerian ini selalu menempati "lima besar" penyerap APBN di negeri ini.

Secara normatif-yuridis, negara ini juga memberikan perhatian yang cukup besar pada kehidupan beragama. Kemerdekaan penduduk untuk memeluk dan menjalankan ajaran agamanya dijamin oleh konstitusi tertinggi kita, UUD 1945. Di samping memiliki UU dan seperangkat perundangan lain di bawahnya, Indonesia juga salah satu negara yang selalu meratifikasi hukum internasional terkait kebebasan beragama, misalnya *Universal Declaration of Human Rights* (Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia/ DUHAM). Artinya, secara normatif-teoretis Indonesia merupakan negara yang tidak memiliki masalah sama sekali dengan kehidupan beragama yang pluralistis tersebut.

Hanya saja, di tingkat praktis, Indonesia belum bisa menampilkan diri sebagai sebuah negara paling ideal bagi kehidupan umat beragama yang plural itu. Di sana-sini masih dijumpai berbagai bentuk pelanggaran beragama, seperti pelanggaran kebebasan beragama, konflik kekerasan dan semacamnya. Tidak perlu dijelaskan di sini hasil survei berbagai lembaga swadaya masyarakat (*Non-Governmental Organizations*/NGO) baik nasional maupun internasional terkait potret kehidupan beragama di Tanah Air. Survei-survei tersebut secara umum memberikan gambaran belum sempurnanya fenomena toleransi dan kerukunan umat beragama di negeri ini. Dari waktu ke waktu selalu terjadi pelanggaran atas kebebasan beragama dalam bentuk dan modus yang cukup bervariasi. Cukuplah dikatakan di sini bahwa ada sesuatu yang salah terkait penanganan dan pengelolaan kemajemukan beragama di Indonesia.

Hal pertama yang patut untuk menjadi refleksi adalah begitu mudahnya wilayah agama ditaklukkan oleh faktor-faktor non-agama, seperti politik-kekuasaan dan ekonomi-

kapitalisme. Sepanjang agama memiliki imunitas teologis dan masyarakat penganutnya memiliki tingkat kekenyalan sosiologis, niscaya agama tidak akan mudah diseret ke dalam wilayah konflik kekerasan. Namun kenyataan yang terjadi di negeri ini sungguh menyedihkan: begitu mudahnya isu perbedaan agama dijadikan sebagai bahan bakar permusuhan dan konflik kekerasan. Akibatnya, pembangunan politik-demokrasi berkeadaban sering kali terhambat oleh persoalan-persoalan identitas agama yang menyita banyak energi bangsa.

Kasus mutakhir yang tengah menyita energi bangsa ini adalah soal penistaan agama (*religious blasphemy*) yang dituduhkan kepada Gubernur DKI Basuki Tjahaja Purnama alias Ahok. Secara objektif, Ahok sebenarnya sedang mendeskripsikan bagaimana ayat-ayat al-Qur'an (dalam konteks ini Surat al-Ma'idah ayat 51) sering kali dimanfaatkan oleh para avonturir politik untuk politik-kekuasaan, namun oleh segelintir elite tertentu, isu ini dijadikan sebagai *entry-point* untuk tujuan-tujuan sempit tertentu yang justru tidak terkait sama sekali dengan agama. Isu ini kemudian menggelinding sedemikian cepat berkat peran media sosial yang turut menggelembungkan isu ini. Dalam waktu relatif singkat, isu penistaan agama ini dapat mengagregasi simpati jutaan umat Muslim dan menumpahkan protesnya pada aksi demonstrasi besar-besaran pada tanggal 4 November 2016 dan 2 Desember 2016.

Apa yang bisa ditarik dari kasus Ahok di atas dalam konteks pluralisme dan multikulturalisme di Indonesia adalah begitu mudahnya politik menginfiltrasi kehidupan agama yang begitu plural dan multikultural. Kasus ini

sudah tidak lagi murni soal agama, melainkan juga kasus politik. Begitu banyak kepentingan politik di luar isu agama yang mendompleng kasus ini. Namun demikian, para penentang Ahok tetap saja tidak mau menyadari betapa mereka sebenarnya tengah diinstrumentalisasi (baca: diperalat) oleh segelintir elite untuk memenuhi hasrat atau kepentingan jangka pendek mereka saja. Hal ini sekaligus mengindikasikan betapa rapuhnya bangunan pluralisme dan multikulturalisme yang ada di Republik ini. Ia begitu mudahnya digoyahkan oleh tangan-tangan jahil yang sengaja mengail di air keruh. Jika masyarakat kita tidak segera menyadari kenyataan ini, maka sampai kapan pun isu agama akan tetap memancarkan daya tariknya bagi para avonturir politik untuk memanfaatkannya sebagai bantalan kepentingan jangka pendeknya.

Pendewasaan Sikap Beragama

Belajar dari betapa rentannya realitas pluralisme dan multikulturalisme masuk ke dalam jebakan politik-kekuasaan, maka yang perlu ditempa oleh bangsa ini adalah pendewasaan sikap beragama mayoritas warganya agar mereka memiliki tingkat kekenyalan sosiologis dalam menghadapi isu-isu apa pun yang hendak masuk melalui isu-isu agama. Yang dimaksud dengan pendewasaan sikap beragama dalam konteks ini adalah rasionalitas dan sikap kepala dingin dalam menghadapi gempuran bertubi-tubi provokasi pihak-pihak tidak bertanggungjawab. Realitasnya adalah, masyarakat sering kali kehilangan akal sehat (baca: kalap) dan cenderung mengedepankan emosinya ketika diprovokasi oleh pihak-pihak tertentu. Mereka begitu mudah

dimobilisasi atas isu-isu keagamaan. Jika sudah demikian, pihak yang paling dirugikan sebenarnya adalah mereka sendiri, bukan orang lain, apalagi para provokatornya. Terlebih jika isu-isu provokasi berhasil mengobarkan konflik keras yang dapat meluluhlantakkan kehidupan bersama, maka sudah pasti masyarakat juga yang paling dirugikan.

Salah satu upaya pendewasaan sikap beragama, dengan demikian, adalah memperkuat bangunan rasionalitas publik melalui sikap berpikir kritis dan evaluatif atas apa-apa yang datang dari luar. Sikap kritis semacam ini akan menjadi benteng pertahanan terakhir dari gempuran provokasi pihak-pihak tidak bertanggungjawab yang hendak mengacaukan harmoni sosial. Melalui sikap semacam ini, masyarakat akan terbiasa dengan hal-hal yang dapat memancing emosi mereka untuk bergerak. Mereka cenderung mengedepankan sikap kritis mereka atas dasar pilihan rasional dalam menghadapi isu-isu tersebut dengan cara menimbang untung-rugi dari setiap tindakannya. Mereka juga akan dapat mengidentifikasi pihak-pihak mana yang sedang bermain dalam kehidupan beragama. Dengan sikap semacam inilah kehidupan beragama yang plural-multikultural di Republik ini akan tetap terjaga.

Memang sikap rasional semacam ini barangkali akan dianggap dapat menggerus semangat atau *ghirah* keagamaan seseorang. Dengan sikap semacam ini pula, seseorang bisa saja dianggap tidak memiliki *sense of belongingness* terhadap identitas keberagamaan sehingga dapat menghilangkan sikap fanatisme keagamaannya. Namun demikian, penonjolan sikap kritis di atas sikap fanatisme buta merupakan mekanisme paling akuntabel dalam kehidupan beragama yang plural dan multikultural seperti Indonesia.

Kemajemukan hanya dapat dikelola dengan baik manakala di tengah-tengah ruang publik berlaku rasionalitas publik yang sehat dan memadai. Jika keragaman kita tidak dikelola secara baik melalui rasionalitas publik, lantas hendak dikelola menggunakan apa? Apakah kita akan kembali ke cara-cara ”primitif” (baca: kekerasan koersif) untuk mengelola kemajemukan masyarakat kita?

Oleh karena itu, masyarakat yang sudah “dewasa” dalam beragama niscaya memiliki mekanisme internal dalam menyeleksi dan memfilter isu-isu provokatif yang berseliweran di ruang publik. Isu seekstrem apa pun tidak serta-merta disikapi secara membabi-buta dengan mengerahkan massa. Isu-isu provokatif akan segera mengendap menjadi basi jika masyarakat tetap dingin dan dewasa dalam menyikapinya. Dan, sekali lagi, mekanisme untuk meredam segala bentuk isu provokatif adalah *public reason*, rasionalitas publik itu sendiri. Rasionalitas publik, menurut Rawls, adalah *the sole reason the court exercises*, satu-satunya penalaran yang digunakan oleh individu maupun lembaga yang ada dalam sebuah konstruksi Negara dalam menghadapi dan menangani isu-isu apa pun, termasuk isu-isu keagamaan.[2]

Seiring dengan kebutuhan rasionalitas publik untuk menegakkan harmoni sosial, maka penguatan toleransi beragama merupakan sebuah keniscayaan. Jalan berpikirnya begini: sikap *truth claim* yang ada dalam beragama dapat dimoderasi melalui rasionalitas publik, dan rasionalitas publik dapat memunculkan toleransi atas perbedaan dalam beragama. Dalam kondisi semacam inilah sebuah masyarakat mengalami pendewasaan dalam menghadapi

2 John Rawls, *a Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

realitas pluralisme dan multikulturalisme yang sudah menjadi Sunnatullah. Barang siapa yang tidak bisa menghargai perbedaan, berarti dia tidak siap untuk hidup di alam modern ini. Ketika dia tidak siap untuk hidup di alam modern ini, maka tidak ada pilihan lain kecuali meng-*upgrade* sistem kesadaran dan pengetahuannya tentang etika universal kehidupan beragama yang berkeadaban.

Penutup

Setiap bangsa memiliki tantangan yang berbeda-beda. Salah satu tantangan bangsa ini adalah heterogenitas kebangsaan yang dimiliki. Dengan lebih 500 suku bangsa, dengan ribuan sistem agama dan kepercayaan lokal, Indonesia dapat dengan mudah terjatuh dalam jebakan primordialisme yang diciptakan oleh pihak-pihak tertentu. Para petualang dan avonturir politik-kekuasaan biasanya memanfaatkan agama sebagai pintu masuk untuk melancarkan aksinya. Sudah berkali-kali masyarakat kita terjebak dalam konflik bernuansa agama akibat ketidakmampuan mereka menetralisasi diri. Ini pertanda bahwa masyarakat kita mengalami persoalan serius di tingkat pertahanan diri. Masyarakat harus disadarkan bahwa kemajemukan mereka merupakan "takdir sosial" yang harus diterima, apa pun konsekuensinya.

Dalam kondisi kemajemukan tidak dapat dikelola dengan baik, maka kehadirannya hanya akan menjadi bencana dan malapetaka. Tetapi dengan pengelolaan yang baik, maka heterogenitas bangsa akan menjadi kekuatan yang maha dahsyat. Politik sering kali mendisrupsi harmoni sosial sehingga terjadi kekacauan dan konflik sosial. Dalam konteks ini, rasionalitas publik menjadi mekanisme menetralisasi dan

mereduksi efek kerusakan yang ditimbulkan oleh perbedaan identitas keagamaan. Dengan rasionalitas publik yang kuat dan memadai, setiap isu provokatif yang dilontarkan di ruang publik tidak akan mengusik kehidupan warga. Dengan rasionalitas publik pula, pendewasaan sikap beragama akan terjadi dan, sekaligus, menjadi zona penyangga (*buffer zone*) paling ampuh dalam menjaga realitas keberagamaan Indonesia yang plural dan multikultural.[]





PLURALISME DAN PERSPEKTIF AL-QUR'AN DALAM MENJAGA KEBINEKAAN

Hammis Syafaq

Berdasarkan kerangka ideologis, di Indonesia dapat dideteksi adanya empat orientasi besar di kalangan umat Islam di Indonesia: tradisionalis-konservatif, reformis-modernis, radikal-puritan, dan nasionalis-sekuler. Keempat orientasi ideologis tersebut dalam beberapa hal saling terhubung. Batas antarmereka tidak selalu menunjukkan pilahan yang *clear-cut*. Namun secara teoretis, masing-masing bisa didefinisikan untuk memperjelas penggunaannya dalam menandai kelompok-kelompok tertentu.

Kelompok tradisionalis-konservatif adalah mereka yang menentang kecenderungan pem-Barat-an (*westernizing*) dalam model kehidupan keseharian. Kelompok ini juga ingin mempertahankan beberapa tradisi ritual yang dipraktikkan

oleh beberapa ulama' salaf. Para pendukung orientasi ideologis semacam ini bisa ditemukan khususnya di kalangan penduduk desa dan kelas bawah.[1]

Kaum radikal-puritan adalah kelompok yang juga menafsirkan Islam berdasarkan sumber-sumber asli yang otoritatif, sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan kontemporer, tapi mereka sangat keberatan dengan tendensi modernis untuk mem-Barat-kan Islam.[2] Kelompok ini melakukan pendekatan konservatif dalam melakukan reformasi keagamaan, bercorak literalis, dan menekankan pada pemurnian doktrin (purifikasi).[3]

Kelompok ini juga bisa disebut sebagai kelompok fundamentalis,[4] meskipun ada yang menolak penyebutan tersebut, dengan alasan bahwa kelompok fundamentalis lebih keras dalam menolak pem-Barat-an dan lebih bersikap konfrontatif dibandingkan kelompok di atas, lebih-lebih kelompok fundamentalis lebih cenderung untuk menjadikan Agama sebagai doktrin politik dalam kehidupan bermasyarakat.[5]

Bagi kelompok radikal-puritan ini, Syari'ah memang fleksibel dan bisa berkembang untuk memenuhi kebutuhan yang terus berubah, tetapi penafsiran dan perkembangan

---

1 William Shepard, "Fundamentalism; Christian and Islamic, Religion, XVII (1987), 355-378.

2 Mengenai perbedaan dan persamaan antara kelompok modernis, fundamentalis, dan tradisionalis, baca Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1987), 18-20. Kelompok modernis mengambil beberapa pemikiran Eropa, sementara kelompok konservatif menolaknya. Kelompok modernis melebur ke dalam beberapa elemen peradaban Eropa. Akbar S. Ahmed, *Post Modernism and Islam* (London: Routledge, 1992), 29.

3 Patrick Bannerman, *Islam and Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics and Law* (London: Routledge, 1988), 156.

4 asr, *Traditional Islam*, 18-20.

5 Shepard, "Fundamentalism," 355-378.

harus dilakukan melalui cara Islam yang murni. Maka mereka mengkritik gagasan dan praktik keagamaan kaum tradisional,[6] dan menganggapnya sebagai suatu hal yang bid'ah. Ibn Taymiyyah, tokoh yang meninggal pada tahun 1328 H, adalah tokoh intelektual pemikiran fundamentalis.[7]

Sebuah gerakan pemikiran bercorak radikal-puritan ini pernah muncul pada abad ke-18, di Najd (sekarang Saudi Arabia), bernama Wahhabiyah, di bawah pimpinan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (1703-1787), seorang teolog, yang mengikuti gaya Ahmad bin Hanbal, dan Ibn Taymiyyah,[8] dalam memahami al-Qur'an secara literal.[9]

Gerakan Wahabiyah adalah gerakan yang muncul pada saat terjadinya degradasi moral masyarakat Islam, mengajak untuk kembali kepada ajaran Islam murni, memberantas segala bentuk praktik yang dianggap menyimpang dari ajaran murni Islam,[10] mengajak untuk mereformasi pandangan-pandangan keagamaan tradisional yang menganggap bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Mereka menyatakan anti-intelektualisme, terutama filsafat.[11]

Gerakan lain yang bercorak semacam ini adalah Jama'at Islam di Pakistan dengan tokohnya Abu A'la al-Maudûdî (1903-1979), Ikhwanul Muslimin di Mesir, dengan

6 Ahmad Jaenuri, *Ideologi Kaum Reformis* (Surabaya: LPAM, 2002), 48-49.

7 Dia menyatakan perlunya reformasi beberapa praktik ritual yang populer dalam Islam di masa itu, terutama beberapa praktik yang dimunculkan oleh kalangan sufi, seperti mengunjungi makam-makam wali dan lain sebagainya. Ia mengajak untuk kembali kepada ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah. Segala sesuatu yang tidak ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah tidak boleh dilakukan. Andrew Rippin, Muslim, 30.

8 Tokoh yang menentang bentuk formal hukum Islam, dan ia banyak menghabiskan waktunya di penjara. Rippin, *Muslim*, 272.

9 Ibid., 271.

10 Dari itu gerakannya sering disebut sebagai gerakan purifikasi. Ibid., 30.

11 Fazlur Rahman, *Islam: Challenges and Opportunities; Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 317-318.

tokohnya Hasan al-Banna dan Seyyed Qutb (1906-1966).[12] dan Muhammadiyah di Indonesia, dengan tokohnya K.H. Ahmad Dahlan (1868-1923),[13] meskipun pada akhirnya, kelompok yang disebut terakhir ini cenderung menjadi kelompok yang reformis-modernis.

Menurut penelitian, munculnya beberapa kelompok radikal adalah karena kehidupannya yang jauh dari kehidupan modern. Sebagai contoh, penganut Khawarij, adalah mereka yang hidup di gurun, nomad.[14] Wahhabiyah, muncul pada masa sebelum masuknya modernisasi di dunia Arab, bahkan ia disebut sebagai kelompok yang muncul di suatu wilayah yang tidak pernah disentuh oleh dunia luar, Najd. Muhammad bin 'Abd al-Wahhab, tokohnya, muncul pada abad sebelum modern (pre-modern), sebelum adanya pengaruh industrialisasi dari Barat. Dari itu, secara kultural Wahhabiyah muncul sebagai gerakan yang merepresentasikan bentuk primitif.

Dalam penelitian yang diadakan di Mesir menyebutkan bahwa kaum militan fundamentalis adalah para penduduk asli dan tinggal di wilayah urban hanya dalam beberapa waktu.[15] Ikhwanul Muslimin, kelompok fundamentalis di Mesir, adalah kaum *rural* dan menjadi kaum urban hanya dalam beberapa waktu, dan tidak mampu menghadapi realitas yang ada di sekitarnya.[16] Muhammadiyah, didirikan oleh tokoh yang hidupnya tidak pernah mendapat pendidikan Barat

---

12 Ibid.

13 Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 13-18.

14 Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg: Edinburg University Press, 1985), 5.

15 Tibi, *Islam*, 13.

16 Ibid.

dan tidak pernah melihat kebudayaan Barat dalam arti yang sebenarnya, yaitu K.H. Ahmad Dahlan.[17]

Kelompok reformis-modernis adalah kelompok yang memandang Islam sangat relevan untuk semua lapangan kehidupan, publik, dan pribadi. Bahkan mereka menyatakan bahwa pandangan-pandangan dan praktik tradisional harus direformasi berdasarkan sumber-sumber asli yang otoritatif, yakni al-Qur'an dan al-Sunnah (purifikasi agama), dalam konteks situasi dan kebutuhan kontemporer.[18]

Pemikiran Islam modern ini merupakan pemikiran yang memiliki kecenderungan untuk mengambil beberapa pemikiran Barat yang modern, rasional bahkan liberal,[19] atau menafsirkan Islam melalui pendekatan rasional untuk menyesuaikan dengan perkembangan zaman.[20]

Kelompok modernis ingin menjadikan agama sebagai landasan dalam menghadapi modernitas. Menurutnya, agama tidak bertentangan dengan perkembangan zaman modern, sehingga mereka ingin menginterpretasikan ajaran-ajaran agama sesuai dengan kebutuhan modern.[21]

Mereka menyatakan bahwa tidak ada pertentangan antara Islam dan modernitas. Menurut mereka, hukum Islam tidak baku, tapi harus diubah sesuai dengan situasi sosial yang sedang berkembang.[22] Kelompok ini menganjurkan penafsiran ulang atas Islam secara fleksibel dan berkelanjutan,

---

17 Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah*, 18.

18 Shepard, "Fundamentalism;" 355-378; A. Mukti Ali, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini* (Jakarta: Rajawali, 1988).

19 Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996), 2.

20 Ahmad Hasan, *the Doctrine of Ijma' in Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1976), 227.

21 Rippin, *Muslim*, 31.

22 Ibid., 32.

sehingga umat Islam dapat mengembangkan pemikiran keagamaan yang sesuai dengan kondisi modern.[23] Kelompok ini ada yang menyebutnya sebagai *neo-Mu'tazilah,*[24] karena pemikiran Mu'tazilah yang rasional memiliki peran dalam membentuk pola berpikirnya kelompok ini.

Kecenderungan modernisasi pemikiran Islam muncul pada dekade akhir abad ke-19 sebagai tanggapan atas pem-Barat-an rezim dan pemerintahan Eropa. Kultur elite Muslim saat itu terbagi menjadi kelompok yang ter-Barat-kan dan kelompok tradisional, dan kelompok modernis mencoba untuk mempersatukannya.[25] Kelompok ini berkembang pada abad ke-19 dengan beberapa tokohnya seperti Jamaluddin al-Afghani (1839-1897), M. Abduh (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935) dari Mesir, Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), M. Iqbal (1876-1938) dari India.[26] Yang membedakan kelompok ini dengan gerakan revivalisme adalah bahwa yang pertama lebih banyak terjun di dunia intelektual, sementara yang ke dua terjun di dunia politik, doktrin.[27]

Kelompok sekuler-liberal adalah mereka yang memandang bahwa jalan untuk mereformasi masyarakat adalah dengan menyerahkan atau membatasi segala urusan agama dan ritual kepada personal dan menegaskan kekuatan logika dalam kehidupan publik. Kelompok ini dipengaruhi oleh ideologi Barat terutama paham nasionalisme.[28]

Antara penganut dari kelompok-kelompok di atas, di

---

23 John L. Esposito,"Modernisme", Ensiklopedia Oxford; Dunia Islam Modern terj. Eva YN dkk. (Bandung: Mizan, 2002), 4, 75.

24 Brown, *Rethinking Tradition*, 2.

25 Esposito,"Modernisme," 75.

26 Rippin, *Muslim*, 32.

27 Tibi, *Islam*, 21.

28 Shepard, "Fundamentalism," 355-378.

Indonesia terjadi perdebatan yang sengit dalam beberapa hal, di antaranya adalah tentang paham pluralisme. Artikel ini berusaha untuk mengupas sikap kelompok-kelompok di atas terhadap paham pluralisme untuk kemudian ditarik kesimpulan sikap yang bijak di tengah perdebatan tersebut.

Ragam Respons Umat Islam di Indonesia terhadap Pluralisme

Dalam sejarahnya, seperti yang dicatat oleh pengkaji nasionalisme Indonesia, George McTurnan Kahin dalam karyanya yang klasik *Nationalism and Revolution in Indonesia,*[29] atau sebagaimana dikemukakan Fred R. Von der Mehden dalam tulisannya *Islam and the Rise of Nationalism in Indonesia,*[30]bahwaIslam di Indonesia tercatat sebagai pemersatu bangsa, sebagai penopang kemerdekaan di saat melawan penjajah, sebagai faktor yang dominan dalam revolusi nasional.[31]

Setelah masa kemerdekaan, umat Islam mulai terpecah menjadi beberapa kelompok dan golongan. Yang menjadi topik utama dari terjadinya perpecahan dan perdebatan di kalangan umat Islam bukanlah tentang pokok-pokok ajaran agama itu sendiri (*great tradition*), akan tetapi bagaimana memanifestasikan ajaran Islam itu di dalam sistem kehidupan

29 George Mc. T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1952), 38.

30 Z Fred R. Von der Mehden, *Islam and the Rise of Nationalism in Indonesia* (California, CA: University of California, 1957), 34. Sebagaimana dikutip Bahtiar Efendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998).

31 Harry J. Benda, *Continuity and Change in Southeast Asia* (New Haven, CT: Yale University Southeast Asean Studies, 1972), sebagaimana dikutip M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), 3.

sosial (*little tradition*).[32]

Sebagaimana yang terjadi pada kemunculan beberapa pemikiran teologi dan filsafat di dunia Islam pada abad klasik,[33] bahwa kemunculan gagasan tentang pemikiran ideologis itu tidak terlepas dari pengaruh kondisi sosial dan politik, begitu juga dengan yang berkembang di masa berikutnya, tidak terlepas dari beberapa kepentingan dan kondisi sosial dan budaya bangsa yang sedang berkembang.

Di samping alasan di atas, ada alasan lain yang menjadi kemelut di antara orientasi ideologis dari beberapa pemikiran di atas, yaitu pemahaman yang berbeda di antara mereka dalam memahami Islam, apakah sebagai model dari sebuah realitas (*model of reality*) atau model untuk sebuah realitas (*model for reality*).

Yang pertama mengisyaratkan bahwa agama adalah representasi dari sebuah realitas, sementara yang kedua mengisyaratkan bahwa agama merupakan konsep bagi realitas, seperti aktivitas manusia. Dalam pemahaman yang kedua ini agama mencakup teori-teori, dogma atau doktrin bagi sebuah realitas.[34]

Perdebatan antara beberapa kelompok di atas menjadi sangat tajam ketika perdebatan itu terkait dengan tema pluralisme di awal abad 20-an, antara kelompok modernis, reformis, konservatif, dan liberal. Reaksi itu pun akhirnya menimbulkan perdebatan yang panjang di antara mereka di beberapa bidang yang terkadang sampai pada batas saling mengafirkan.

---

32 Rippin, Muslim, 35.

33 Watt, *Islamic Theology and Philosophy*.

34 Tibi, *Islam and the Cultural*, 8.

Pluralisme agama dapat didefinisikan sebagai bentuk hubungan yang damai antara agama-agama yang berkembang di suatu wilayah tertentu.[35] Pengertian ini dapat dianggap sebagai sinonim dari toleransi keagamaan.

Dalam kajian agama, sikap toleran kepada komunitas lain sangat dianjurkan, karena toleransi dalam konteks ini menjadi syarat utama bagi terciptanya koeksistensi yang harmonis dan damai dalam kehidupan bermasyarakat, terutama dalam komunitas yang plural.

Maka pluralisme mengajak komunitas beragama untuk memiliki pandangan bahwa semua agama yang dianut oleh pemeluk agama tertentu sama-sama mengajarkan kebenaran tentang sifat-sifat Tuhan dan tentang manusia. Sikap seperti inilah yang akan memberikan manfaat bagi upaya menciptakan kehidupan yang harmonis di antara para penganut agama yang berbeda-beda. Berbeda dengan komunitas beragama yang eksklusif, di mana mereka hanya mengakui agama mereka sebagai satu-satunya jalan menuju keselamatan.

Banyak sudah penganut agama yang bersikap pluralis dalam beragama. Mereka tidak menjadikan agama yang mereka anut sebagai persaingan, tetapi lebih sebagai bentuk saling melengkapi, dengan saling menghormati. Meskipun demikian, banyak pula yang tidak setuju dengan sikap seperti ini. Kelompok terakhir ini menyatakan bahwa pemeluk agama lain tidak berhak untuk hidup damai bersama mereka. Menyingkirkan mereka dari kehidupan sosialnya akan mendapatkan pahala surga bagi pelakunya.

---

35 Fauzan Saleh, *Kajian Filsafat tentang Keberadaan Tuhan dan Pluralisme Agama* (Kediri: STAIN Kediri Press, 2011), 173.

Perekat Umat sebagai Model Menuju Pluralisme Beragama

Di tengah sikap yang beragam di atas, maka perlu disosialisasikan gerakan perekat umat di kalangan pemeluk agama. Perekat umat yang dimaksudkan di sini adalah kegiatan yang mengarah pada makna menghubungkan, menghimpun, menyatukan dan mendamaikan; antar umat, atau antar unsur-unsur dalam umat, bahkan bisa pula antar sekelompok kecil dalam umat atau antar unsur-unsur dalam kelompok kecil dari itu, sesuai dengan kondisi di mana seseorang itu berada.

Landasan normatif daripada ideologi perekat umat adalah ayat al-Qur'an yang membicarakan peran dan posisi umat Islam yang diidealkan dengan beberapa kategori: *khaira ummah*[36] (masyarakat terbaik), *ummatan wasatan*[37](masyarakat seimbang), dan *ummah muqtasidah*[38] (masyarakat modern). Umat ideal itu ditugasi untuk mengemban beberapa fungsi profetik; senantiasa menyerukan kebaikan dan mencegah kemungkaran,[39] serta tidak bercerai-berai dan berselisih, setelah memperoleh keterangan yang jelas.[40] Konsep kemasyarakatan yang ditekankan al-Qur'an adalah model masyarakat mandiri yang mampu mengatur dirinya sendiri dengan meminimalkan intervensi eksternal. Al-Qur'an, karena itu, memberi petunjuk beberapa mekanisme damai untuk memecahkan problem internal,

36 QS. Ali Imran: 110.
37 QS. al-Baqarah: 142.
38 QS. al-Maidah: 66.
39 QS. Ali Imran: 110.
40 QS. Ali Imran: 105.

yaitu, metode *syûrâ*[41](musyawarah), *islâh*[42](rekonsiliasi), dan *al-da'wah bi al-hikmah wa al-mujâdalah bi allatî hiya ahsan*[43](seruan dengan kebijakasanaan serta perundingan dengan cara yang lebih baik, tidak radikal).

Dalam ayatnya al-Qur'an menjelaskan bahwa umat Islam memperoleh predikat sebagai masyarakat pertengahan/ berimbang *(ummatan wasatan)*.[44] *Wasat* di situ berarti moderat, dan berada di tengah-tengah. Posisi tengah bisa ditempuh dengan berdiri persis di tengah atau dengan menggabungkan yang terbaik dari dua gejala yang bertentangan. Penempatan posisi tengah itu tidak sekedar pada tingkat konsep, tetapi juga pada tingkat geografis dan sejarah. Secara geografis, Islam lahir di Timur Tengah, yang terletak di tengah-tengah antara peradaban Barat (Romawi) dan Timur (Persia). Dalam sejarah klasik, Islam berhasil menaklukkan bekas jajahan Romawi dan Persia, sehingga Islam bisa membentang dari Spanyol hingga India.[45] Posisi tengah juga bisa dilihat pada tingkat budaya, dimana Islam mengambil yang terbaik dari unsur duniawi dan ukhrawi.[46]

Dalam ayat yang lain, al-Qur'an juga menyebutkan *ummah muqtasid* (golongan pertengahan).[47] Kata *muqtasid* berasal dari kata *iqtasada-yaqtasidu-iqtisâd*, berarti hemat. Ia juga berarti *i'tidâl,* lurus, sedang, pertengahan, atau sederhana.

---

41 QS. Ali Imran: 159; al-Shura: 58.

42 QS. al-Hujurât: 9.

43 QS. al-Nahl: 125.

44 QS. al-Baqarah: 143.

45 W. Montgomery Watt & R. Bell, *Introduction to al-Qur'an* (Edinbrugh: Edinbrugh University Press, 1990), 1-2.

46 Ini tercermin dari anjuran do'a yang berbunyi "Rabbanâ âtinâ fi al dunyâ hasanah, wa fi al âkhirati hasanah, waqinâ adhâba al nâr".

47 QS. al-Mâ'idah: 66.

Berarti *ummah muqtasid,* sebagaimana bunyi ayatnya, adalah sekelompok kecil dalam masyarakat yang tetap setia menebarkan kebaikan dan perbaikan serta meminimalkan kerusakan. Berarti dalam sikapnya, mereka sangat moderat dan tidak terjebak pada sisi ekstrem. Jadi, dari situ jelas bahwa di dalam al-Qur'an kita bisa mendapatkan ayat-ayat yang berhubungan dengan ide perekat umat, di mana dalam al-Qur'an terdapat penuturan, bahwa semua orang yang beriman adalah bersaudara, dan apabila antara sesama orang beriman berselisih, Kitab Suci itu menganjurkan agar selalu diusahakan upaya *islâh* (rekonsiliasi) dalam rangka taqwa kepada Allah dan usaha mendapatkan rahmat-Nya.[48]

Pengajaran tentang persaudaraan itu kemudian dipertegas dengan petunjuk tentang prinsip bagaimana memelihara *ukhuwwah islâmiyah*, yaitu hendaknya tidak ada suatu kelompok di antara kaum beriman, pria maupun wanita, yang merendahkan kelompok yang lain, bisa jadi mereka yang direndahkan itu lebih baik daripada mereka yang merendahkan. Dan prinsip itu kemudian diteruskan dengan beberapa petunjuk yang lain untuk memperkuat dan mempertegas maknanya, dengan menjelaskan secara konkret hal-hal yang akan merusak persaudaraan, seperti saling meremehkan, memanggil sesama orang beriman dengan panggilan yang tidak simpatik, banyak berprasangka, suka mencari kesalahan orang lain, dan mengumpat.[49]

Deretan firman Allah tentang persaudaraan berdasarkan iman itu diperkuat lagi dengan penegasan yang menjelaskan bahwa terbaginya umat manusia menjadi berbangsa-

48QS. al-Hujurat: 9-10.
49 QS. al-Hujurat: 11-12.

bangsa dan bersuku-suku adalah dimaksudkan sebagai tanda pengenalan diri (identitas), yang semuanya itu harus dibawakan dalam lingkungan kemanusiaan yang lebih luas dengan sikap penuh saling menghargai. Juga, ditegaskan bahwa harkat dan martabat itu ada dalam sikap hidup yang lebih sejati, dalam bentuk takwa, dan bahwa hanya Allah yang mengetahui dan dapat mengukur takwa itu.[50]

Itu artinya, sebagai makhluk yang ditunjuk untuk menjadi khalifah oleh Allah di atas bumi, manusia diperintahkan untuk senantiasa saling menghormati, menghargai, menolong, menyayangi, mencintai, demi terciptanya suatu tatanan kehidupan (di dunia) yang tenteram, damai, sentosa. Sebab, hakikat daripada penciptaan manusia adalah untuk memakmurkan semesta, membangun sistem tatanan kehidupan yang adil, yang semua itu tidak bisa diwujudkan dengan cara bertikai, untuk membunuh yang lain.[51] Dari itu, satu segi yang harus lebih diperhatikan dalam memahami kembali Islam ialah semangat kemanusiaan *(habl min al-nâs)*, yang merupakan sisi kedua ajaran Islam setelah semangat ketuhanan *(habl min Allâh)*.

Dari itu, dalam praktik kehidupan bermasyarakat umat Islam di Madinah, *ummah* merupakan salah satu prinsip kunci yang menjadi pijakan dalam bekerja sama, antarberbagai kelompok sosial dalam konfigurasi pluralistik.[52] Thomas W. Arnold menyatakan bahwa organisasi *ummah* yang dibentuk Nabi merupakan kehidupan kebangsaan dalam Islam, bahkan pertama dalam sejarah kemanusiaan.[53]

---

50 QS. al-Hujurat: 13.

51 QS. al-Baqarah: 30.

52 Hal ini tercantum dalam Piagam Madinah pasal 1, 37, dan 44.

53Thomas W. Arnold, *the Preaching of Islam* (New Delhi: Low Price

Memang, sebagaimana dalam istilah-istilah kalam, fiqh, atau tasawuf, istilah pluralisme dalam al-Qur'an tidak ditemukan, begitu juga dalam Hadits. Ajaran-ajaran kemajemukan itu tersirat dalam al-Qur'an seperti firman Allah: "Kalau Allah menghendaki, maka semua orang di muka bumi ini akan beriman." Allah pernah menegur Nabi Muhammad: "Apakah engkau hendak memaksa manusia menjadi beriman?" Ayat ini sering kita dengar. Maksudnya jelas, dalam agama Islam tidak boleh ada paksaan *(lâ ikrâha fi al-dîn)* dan menghormati perbedaan.

Maka profil perekat umat sesuai dengan ayat-ayat al-Qur'an di atas adalah berjiwa terbuka, dalam arti berpenampilan ramah, mampu mengenalkan diri dan mengenali masyarakatnya, dengan tidak larut atau lebur tanpa kepribadian. Luwes dalam pergaulan, dalam arti pandai menjalin silaturahmi dengan semua unsur masyarakat tanpa pilih-pilih dan tidak memberikan kesan berpihak ke salah satu pihak, dengan tetap mengacu pada ketakwaan. Memiliki daya pengaruh, dalam arti mampu membawa lingkungannya untuk melangkah maju ke arah yang lebih inovatif dan konstruktif, dalam bentuk keterpaduan umat dan kerja sama positif. Mempunyai bekal cukup untuk memimpin lingkungannya, dalam pengertian memiliki kemampuan untuk membaca kondisi obyektif lingkungan dan bisa mengerti aksi apa yang harus dilakukan, apabila situasi menuntutnya untuk berbuat, atas panggilan imannya. Lebih-lebih jika situasi telah memanas dan mencerminkan saling perselisihan antar unsur masyarakat. Memiliki kadar kebijaksanaan, dalam batas sejauh yang bisa diresapinya

Publications, 1995), 33.

melalui pesa-pesan kajian ilmiah, di antaranya melalui materi fiqh dengan pandangan setiap mazhab, ditambah dengan pengalaman dalam kehidupan keseharian, yang selalu mengacu pada kebersamaan dan kenasionalan.

Sedangkan landasan teologis dan sosiologis daripada ideologi perekat umat adalah keyakinan terhadap kodrat manusia sebagai makhluk sosial. Artinya, manusia itu—agar dapat bertahan hidup dan melestarikan kehidupannya—tidaklah dapat mengelakkan diri dari *impoertaiva* kodrati untuk hidup secara berkelompok dalam satuan-satuan agregatif yang disebut masyarakat. Dalam kelompok agregatif seperti itu, manusia berhimpun untuk tidak sekedar berhimpun melainkan lebih jauh dari itu, ialah mengembangkan kehidupan yang teratur dan/atau terorganisasi. Di dalam kehidupan berkelompok seperti itu individu-individu manusia membagi kerja atas dasar kekhususan masing-masing, dan kemudian daripada itu juga saling berkomunikasi guna mengefektifkan kerja samanya dan/atau guna menyelesaikan silang selisih yang mengganggu kerja samanya.[54]

Apabila dicermati, di tengah kehidupan semesta yang kodrati ini, ternyata hidup secara terorganisasi dalam kehidupan bermasyarakat seperti itu bukanlah satu-satunya modus atau model kehidupan yang dialami spesies makhluk yang disebut manusia (*homo sapiens*) itu saja. Semut dan lebah madu adalah serangga-serangga yang terbilang makhluk sosial juga. Demikian juga halnya dengan gajah

---

54 Soetandyo Wignjosoebroto, "Dua Paradigma Klasik untuk Memahami dan/atau Menjelaskan Hakikat Ketertiban dalam Kehidupan Bermasyarakat Manusia," Makalah tidak diterbitkan.

atau singa atau pula kijang-kijang liar dan kera-kera yang hidup dalam belantara. Mereka ini adalah pula spesies-spesies yang menurut kodratnya mesti hidup sebagai makhluk sosial. Mereka juga hidup dalam suatu organisasi dengan pembagian peran dan kerja serta berkomunikasi satu sama lain demi diperolehnya pangan, papan perlindungan dan upaya melanjutkan keturunan yang semuanya itu akan menjamin kelestarian spesies di tengah alam semesta ini.[55]

Menurut paradigma Aristotelian, yang bertolak dari anggapan aksiomatis, seluruh kenyataan alam semesta ini pada hakikatnya adalah suatu totalitas kodrati yang telah tercipta secara final dalam bentuknya yang sempurna sejak awal mulanya. Menurut Gotfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), sebagai salah seorang representasi paham Aristotelian ini, meyakini bahwa kehidupan semesta ini telah dikuasai sejak awal mula oleh suatu imperativa keselarasan. Dengan perkataan lain, alam semesta ini pada hakikatnya adalah suatu tertib berlarasan yang telah terwujud secara pasti sejak awal mulanya. Inilah yang disebut *a pre-established harmonious order*. Leibniz bertolak dari keyakinan bahwa Tuhan Mahakuasa dan Mahasempurna itu ada, dan Dialah pencipta semesta ini. Penciptaan tentulah didasari oleh suatu intensi, maksud atau alasan yang mengisyaratkan adanya tujuan yang final (*causa finalis*).[56]

Scott Gordon (1991:214-215) mencontohkan keselarasan suatu orkestra sebagai suatu *pre-established harmony* sebagaimana dimaksudkan oleh Leibniz. Sekian banyak pemusik (ialah satuan-satuan yang oleh Leibniz disebut

55 Ibid.
56 Ibid.

monade yang independen) telah "memainkan" bagian masing-masing yang sekalipun secara mandiri namun secara total lalu menjadi berselaras. Dipahamkan bahwa keselarasan itu terwujud tak lain karena adanya partitur yang telah ada dan tercipta serta ditetapkan sejak awal mulanya. Partitur itu telah hadir sebagai bagian yang inheren di dalam setiap satuan (pemain) yang ada di dalam totalitas sistem (orkestra). Teori di atas sejalan dengan sebuah pernyataan yang menyatakan bahwa kemajemukan atau pluralisme adalah *sunnatullâh.*

Sementara itu manusia yang hidup akan terus berkembang, sehingga dari perkembangan itu di dalam masyarakat terjadi perbedaan. Menurut Fay, hal ini wajar mengingat kebinekaan sosial dan kultur dunia saat ini. Tentunya jika terdapat banyak perbedaan sosial, maka orang-orang itu secara radikal berbeda antara satu dengan yang lain.[57]

Dalam teori Atomisme, Brian Fay kemudian menyebutkan bahwa setiap dari kita pada dasarnya berbeda dan terpisah dari yang lain. Setiap kita adalah satu bagian yang berdiri sendiri, yang memiliki identitas dan integritas sendiri. Dengan demikian, maka setiap makhluk yang bernama manusia merupakan suatu personalitas sendiri yang berbeda dengan lainnya.[58]

Kemajemukan atau pluralisme adalah *sunnatullâh.* Dalam banyak ayat, al-Qur'an menyebutkan tentang kemajemukan sebagai sesuatu yang memang dikehendaki Allah.[59] Karena itu, siapa saja yang berusaha menolak keragaman sama artinya dengan menolak *sunnatullah*. Karena kehidupan

---

57 Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science*, terj. M. Muhith (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002), 7.

58 Ibid., 37.

59 Q.S. al-Hujurat: 13.

bermasyarakat bersifat plural, tidak boleh ada pemaksaan kehendak, termasuk memaksa seseorang untuk beriman. Indonesia adalah negara plural. Ketika kita melihat keragaman itu sebagai sesuatu yang positif, bukan negatif, maka kita memasuki pluralisme sebagai suatu konsep yang didukung al-Qur'an.

Kalau kita perhatikan, alam ciptaan Allah ini memang beragam keberadaannya, penuh dengan perbedaan. Perbedaan-perbedaan itu adalah kodrat, dan manusia tidak bisa melawan kodrat itu, justru harus menghormatinya. Karena memang hidup manusia itu adalah keberadaan bersama, ko-eksistensi. Untuk ko-eksistensi, seseorang tidak dapat memaksakan kepentingan dirinya sendiri pada orang lain, sebab orang lain juga mempunyai kepentingan lain seperti dirinya. Masing-masing manusia memiliki kebenarannya sendiri-sendiri, akan tetapi mereka harus bisa hidup bersama dalam bermacam-macam perspektif kebenaran itu, dengan saling menghargai kebenaran masing-masing. Sebab manusia itu terbatas, maka kebenaran yang satu dapat melengkapi kebenaran yang lain, karena kebenaran itu tidak terbatas, seperti halnya Allah juga tidak terbatas.

Ada lima kata kunci untuk membentuk komunitas beragama yang mampu membawa misi perekat umat di Indonesia; kesederhanaan dalam berpikir, *ukhuwwah Islâmiyah*, kebebasan, akhlak mulia *(noble character; al-akhlaq al-karimah),* pengetahuan yang luas, tidak terpola secara *jumûd*.

Dalam kesederhanaan *(at-tawassut),* terkandung arti anti radikalisme dan liberalisme(*al-ifrât* dan *al-tafrît*)dalam bersikap, dalam *ukhuwwah Islâmiyah (Islamic brotherhood),*

berarti anti *ta'assub* (fanatik) golongan, keturunan atau suku dan lainnya, sedangkan pada unsur kebebasan *(al-hurriyah; freedom)*, berarti anti keterikatan dan kesempitan berpikir, berekspresi atau bergerak, feodalisme dan lain-lain. Dalam akhlak mulia *(noble character; al-akhlaq al-karimah)* dan pengetahuan yang luas, ada modal besar untuk melakukan ijtihad dan *tajdîd* (pembaruan), sehingga terwujud prestasi-prestasi baru, inovasi, kreasi dan kreativitas berpikir dan terhindar dari taklid, ikut-ikutan tanpa penggunaan daya nalar yang tinggi. Kebebasan berpikir tidak dipahami dengan kebebasan tanpa batas norma-norma dan kaidah umum agama Islam.

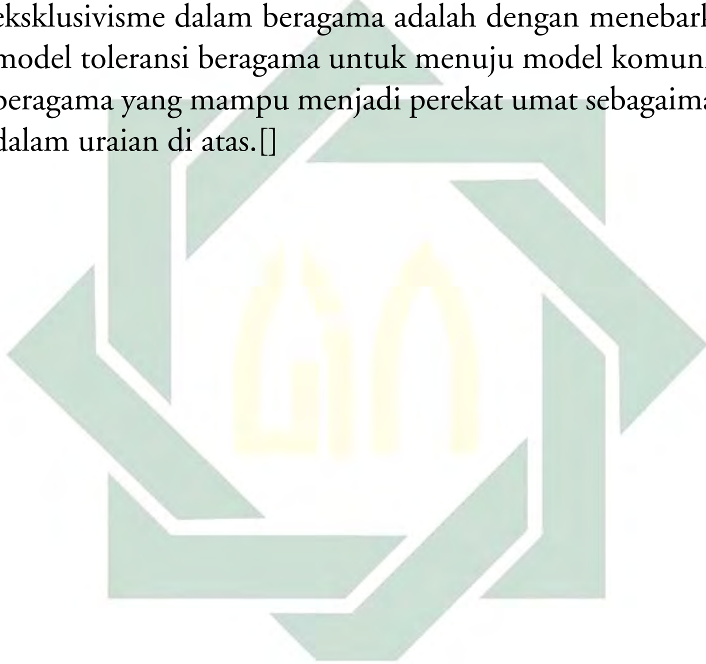
Makna perekat umat di tengah-tengah masyarakat Islam Indonesia adalah harus memiliki sikap tenggang rasa *(tasâmuh; tolerance)* selalu ditanamkan pada setiap orang, demikian juga daya dan sikap kerjasama *(ta_âwun; cooperative).* Kedua hal itu adalah modal besar untuk membangun persatuan dan kesatuan umat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sikap itu ditunjukkan oleh sosok Ibn Rushd, penulis kitab *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid,* di mana kitab ini mengetengahkan hukum fiqh dari berbagai pendapat mazhab, yang diuraikan dengan penuh kebijaksanaan, bahwa satu permasalahan akan selalu memiliki berbagai dimensi pengertian, belum lagi jika dikaitkan dengan berbagai latar belakang pihak-pihak yang terkait di dalam permasalahan itu.

Penutup

Pluralisme adalah suatu hal yang tidak mungkin dihindari, bahkan wajib dilakukan oleh komunitas beragama

di mana pun mereka berada. Memang sulit memaksa seluruh komunitas beragama memiliki pemahaman yang sama dalam menerima pluralisme. Klaim itulah yang mempersulit upaya dipertemukannya satu agama dengan agama lainnya dalam kehidupan bernegara, karena masing-masing menganggap sesat yang lainnya. Upaya yang dilakukan untuk memperkecil eksklusivisme dalam beragama adalah dengan menebarkan model toleransi beragama untuk menuju model komunitas beragama yang mampu menjadi perekat umat sebagaimana dalam uraian di atas.[]



INTERFAITH DIALOGUE

Rumi's View of Religious Pluralism

Abdul Kadir Riyadi

Muhammad Jalaluddin Rumi (d. 671/1273) is one of the most influential figures in the history of Islamic thought because of his significant contributions in the field of mysticism and other areas. He is the founder of the Mawlawiyyah order, whom E.G Browne describes as "the most eminent Sufi poet whom Persia has produced".[1] Muhammad Iqbal, who many times acknowledged his indebtedness to Rumi, states that "the world of today needs a Rumi to create an attitude of hope, and to kindle the fire of enthusiasm for life".[2] Ibráhím al-Dasúqí Shatá on completing his translation of the *Mathnawí* into Arabic, remarks that the book

1 Edward G. Browne,*a Literary History of Persia*, Vol. II (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1928), 515.

2 Muhammad Iqbal, *the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: SH Muhammad Ashraf Publishers and Booksellers, 1986), 121.

is an "elegant Sufi text if not the most elegant text of all".[3] These are but three of the many tributes that have been paid to Rumi, a man whom A.J Arberry in his foreword to Afzal Iqbal's *The Life and Work of Rumi* describes as having "enriched humanity with such splendid contributions to literature and thought".

Nevertheless, Rumi's best contribution is neither literary nor intellectual. It is quite clear that he never thought of himself as a poet, philosopher or theologian. At least, he was not self-conscious about it. He is surely well versed in these fields, but for the embodiment of his thought, he spoke out of the gift of the moment. Being a scholastic and an adept at dealing with metaphysical abstractions, and philosophical or theological distinctions is not Rumi's point. He is a man of single intent, and that intent is God. What he discovers about God and the relation of God to man and man to God is the gift that he wishes to give most richly. Certainly, it is in his doctrine of God that he goes beyond the tolerance of his time. He lifts the perception of Islam above any parochial conceptions and reveals its inner relation to the great, universal spiritual movements. He lives on the same highlands of the spirit that are disclosed in the Upanishads and the classics of Judeo-Christian religions. To go where Rumi goes is to come close to Lao Tzu, Buddha, and perhaps to Prophet Jesus.

Rumi's View of God

Indeed, the religions that have grown up around these

3 Ibráhím al-Dasúqí Shatá (trans.), *Mathnawí Maulána Jaláluddín al-Rúmí*. Vol. 1, (Cairo: al-Majlis al-A'lá lil Kitáb, 1996), 5.

great ones fall with time, each into its own parochial form and idiom, and each acquires its own shell, which encases one or two germs of the one universal life. But Rumi is a breaker of shells, not as an iconoclast breaks them, but as life breaks its shells by its own resurgent power. In Rumi, we find for the first time an inwardness of the God-conception reminiscent of the life in a seed that is about to burst the shell. Rumi speaks with earnestness and devotion, but always without fear and trembling, kneeling and bowing. He speaks in a genial simplicity with which he can turn his life inside out, again and again, and divulge the ultimate spiritual facts with childlike frankness. What erupts from the mountain peak of his message is none other than the secret drive of all human and superhuman desire to step beyond the limits of worldly phenomena into the world of numina.

Rumi is one of the world's "yes-sayers". His conviction is that untruth and evil is not to be fought with condemnation or criticism, but that it must be displaced by an overwhelming disclosure of the true and good. The substance of his message is kindly and straightforward that reminds one of Mozart music. He speaks of many things ranging from theology to cosmology, from philosophy to theosophy. But it is when he speaks of God that the measure and quality of his soul appear most clearly. "God is the Beloved", he would simply say. He preaches that the Beloved God is within all of us, and calls that one must be permeated with the divine presence, so that he may radiate that presence without working at it.

Rumi speaks of God as the Immanent and Transcendent Being. He never claims explicitly to be the protagonist of either one. But his vivid expressions about the nearness of

God, His love and His close unity with man point to the direction of the former. It could justly be said in fact, that Rumi is a man of one idea to whom nothing else mattered much. That idea is the unity of the divine and the human. There is nothing new indeed in this idea as it stands. It is the idea of the earlier Sufis such as Mansúr al-Halláj (d. 309/922), 'Ainul Qudát al-Hamadání (d. 525/1131), Ibn 'Arabí (d. 637/1240) and others. With Rumi, however, there is a difference; a difference which lies not in the "what" but in the "how". We should notice that Rumi never fell victim to the illusion that "I, whom men call Mawláná, am God". Far from it; no one ever expressed more decisively than he the immeasurable difference between God and human. Human, he was never tired of saying, are nothing. Still, despite their endless differences, if God and man are of the same genus, it must be possible to set free the divine kernel of being in man's inmost self by the ever-increasing conquest of his outer self-identity. This divine kernel is concealed within the shell of selfhood. It is as high above all that is purely human and personal as heaven is high above earth. It is the germ of eternal life and the seed of God, the point of divine blessing from which man may derive his worth and hope. Man's inmost self is sacred. It is more sacred to Rumi than any outward symbol of religion. The indwelling of the divine in man's heart is more compelling than any legal or theological requirement of religion. It is not that Rumi is against legal or theological content of religion; it was rather his gift of stamping it with the vivid pattern of his own deep religious experience. He had discovered the truths contained in them within his own soul.

Rumi, we would remember, is a Sufi. He united himself with all religions, and recognized God in every belief system. For him, existence is one picture reflected through many mirrors. He identified himself with the believer and non-believer. No body or idea is excluded, since the truth is either an apparent or an allegorical expression of truth. Thus, Rumi, like many other Sufis, is the proponent of the quintessential Islamic expression, which patronizes the "doxological oneness" of religions and transcends the sectarian orientations of religion.

Scholars of religion have noted that Sufis in general have a more "liberal" appraisal of human possibilities and a relatively non-dogmatic approach to Islamic beliefs and practices. William C. Chittick for example, maintains that most Sufi masters stress the universalistic side of the Sufi message.[4] Victor Danner in the meantime notes that Sufism permitted integration and toleration of the doctrines of Hindu Vedanta, Jewish Kabbalism, Christian mysticism, and Zen Buddhism providing a greater possibility of a universal expression than is the case with exoteric Islam.[5] The integrative nature of Sufism and its openness have also been attested by scholars of political science such as Ahmad S. Moussalli who remarks that, "Sufi theories accepted not only different epistemological interpretations but the existential as well. The existential focus of Sufism obliterated in the final analysis all man-made classifications like the virtuous and non-virtuous. The idea of difference in the Sufi mind

4 William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn Arabi and the Problem of Religious Diversity* (New York, NY: SUNY Press, 1994), 3.

5 Victor Danner,*the Islamic Tradition: an Introduction* (New York, NY: Amity House, 1988), 85.

represented the very fabric of existence, because it meant not only accepting diversity in social and political domains but also accepting the coexistence of contraries".[6]

There is thus much agreement that Rumi is a precursor of Islamic ecumenism. Islam itself is ecumenical. And this ecumenism is based on the very basic tenet of Islam, which is unity. Islam teaches that Abraham, Moses, Jesus, Muhammad and other prophets of the Hebrew Bible were all sent by the one true God as successive messengers to mankind. This feature of Islam, so important in the ritual of Islam, has the greatest significance in the intellectual aspects of this religion. And today, Islam stands equipped primordially and intellectually as both the starting point and the basis for what might be called the "symphony of faith".

In the West, an attempt to compose a "symphony of faith" is always carried out within the domain of what the Germans have taught us to call *religionswissenschaft*, of which the English translation is the "science of religion". Many however, are puzzled by this word, because "science" in English means the "natural sciences"; and the natural sciences, be it astronomy or chemistry or anything else, are concerned with "nature", that is, with extended matter with the whole phenomenal world which depends for its existence on mathematical law. The word religion is even more puzzling. Usually, one would think about religion as a moral and metaphysical basis upon which human activities must ultimately rest. But religion is more complex than this. As J.G Platvoet explains, "religion is diverse,

6 Ahmad S. Moussalli, *the Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights* (Florida, FA: University of Florida, 2001), 91.

polymorphic, poly-semantic, poly-functional and consists of dense and complex activated system of symbol".[7] Because of its complexity, religion has been perceived as one thing to the theologians, another to the mystics, another to the philosophers and quite another to the jurists; it is one thing to the anthropologists, another to the historians, and quite another to the sociologists; it is also one thing to the Muslims, another to the Christians and quite another to the Jews. A treatise on the "science of religion" therefore, would have to investigate religion in all its aspects, and deal with it in terms of main approaches and ideas of the many different religions.

There is nothing wrong indeed with the term "science of religion". But when one speaks of a particular religious issue within particular perspective, he would probably be advised to rather refer to it as a "religious thought". And that exactly what we choose to do in this exposition.

By religious thought we mean a reasoned account concerning religion and ground for the understanding of what is divine and what is worldly. Religious thought is an inquiry that places a special stress on the definition of religious concepts and the justification or appraisal of religious judgement. More importantly, religious thought is the one that deals with the concept of God.

However, because God is something which, by definition, cannot be measured or defined, religious thought must catch the glimpses of "a form of (Him), what of (Him) is you, what of Him is in the world", as the Hindu sacred puts it (*Kena* Upanishad, 2/1). Indeed, God must be explained in relation

7 J.G. Platvoet, "Context, Concepts and Contents: Towards a Pragmatics of Defining Religion," dalam Jan G. Platvoet and Arie L Molendijk (eds.) *the Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contents,* (Leiden: EJ Brill, 1999), 247.

to the world if He is to be presented to human understanding. That is why, in Islamic term, the world (*al-álam*) is never discussed independently from its relationship (*nisbah*) with God. It is this relationship that sets up a perspective in terms of which we will carry out our discussion.

There are however, two fundamental perspectives in Islam, which are radically different yet polar. These perspectives are God as the Immanent and Transcendent Being. Transcendence means, "God as different" and Immanence means "God as similar". From the perspective of Transcendence, God is seen as an absolutely different, beyond the cosmos, completely inaccessible and beyond our understanding. And from the perspective of Immanence, God is seen as near and, in some fashion, "similar" to His creatures; similar because He can rightly be conceived in some respect in human attributes and in the characteristics of the universe. In the discourse of Abú Ya'qúb al-Sijistání (died approximately in 386/996) this kind of Immanence is known as *tashbíhkhafí* or hidden Immanence.[8]

Transcendence is dualistic; it conduces to an extrinsic interpretation of the world, a world of things characterized by difference, separation and discord. Immanence by contrast is homogeneity; it leads to an interpretation of the world, a world of foci characterized by nearness, sameness, harmony and concord. "Those who emphasize God's remoteness and distinction", says Sachito Murata, tend to dwell on the world of multiplicity and difference…In contrast, those who emphasize God's similarity, nearness and "with-ness" prefer

8 Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: the Isma'iliNeoplatonism of AbúYa'qúb al-Sijistání* (Cambridge, MA: University Press, 1993).

to dwell on the establishment of unity and interrelationship".[9]

Rumi's Approach to Interfaith Dialogue

In recent years, there have been reasonably many studies on Rumi, each of which is valuable in its own way. The most recent of these –to the best of my knowledge- is that of Franklin D. Lewis's *Rumi: Past and Present, East and West*. This work -having contained much related materials both by and about Rumi- is reasonably monumental. It studies Rumi comprehensively, casting some light on the historical Rumi, the myths and traditions that developed around him, the history of his reception in the Islamic world and in the West, and especially the phenomenon of his recent popularity. It also attempts to hold up a candle to the growing body of publications on Rumi. Written to serve as a bird's-eye view of the elephant, the book, first of all, puts Rumi in a proper perspective as a Muslim. "Rumi", says the author, "must not be looked at out of context, or presented as a prophet of the presumptions of an unchurched and syncretic spirituality". He continues, "while Rumi does indeed demonstrate a tolerant and inclusive understanding of religion, he also, we must remember, trained as a preacher, like his father before him, and as a scholar of Islamic law. Rumi did come to his theology of tolerance and inclusive spirituality by turning away from traditional Islam or organized religion, but through an immersion in it; his spiritual yearning stemmed from a radical desire to follow the example of the Prophet Muhammad and actualize his potential as a perfect Muslim".[10]

---

9 Sachiko Murata, *the Tao of Islam* (New York, NY: SUNY Press, 1992), 9-10.

10 Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West. The Life,*

John Renard in the meantime attempts in his *All the King's Falcons* to discuss Rumi's theological concept concerning prophet and revelation. He also discusses several issues relating to that concept including ritual prayer, jihad, pilgrimage, and fasting. The book touches Rumi's interpretation of the crucial events of early Islamic history as enshrined in the life of Muhammad. Like Franklin D. Lewis, Renard sees to it that Rumi is studied as a Muslim. He explains, "Rumi's literally thousands of direct references and oblique allusions to the full gamut of prophetic figures situates him very much amid mainstream Islamic tradition".[11] Nonetheless, Renard is also aware that what one often hears about Rumi's attitude to formal religious affiliation is that he cared not a fig to what community one belonged –and perhaps even went so far as to deny the importance of his own adherence to Islam. It is for reason such as this, or perhaps because of the oddly persistent notion that Sufis have always drifted off toward the fringes of Islamic society, that Renard writes his book in order to give an explanation as to what Rumi thought and felt about Islam's most fundamental notions and principles. Summarizing his understanding of Rumi and his theology of prophetology, Renard explains, "Rumi is a Muslim miner, sifting the rare earth of Islam's prophetic lore. He searches for treasures embedded in the Qur'anic mother lode, and in the various veins that intersects it. From that mine he brings forth the rough gems of the tradition cutting and polishing them as only he can, so that they reflect his own insight into, and interiorization of, the

---

Teaching and Poetry of Jalal al-Din Rumi (Oxford: Oneworld, 2000), 10.

11 John Renard,*All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation* (New York, NY: SUNY Press, 1994), xv.

central themes of Islamic life".[12]

A study on Rumi, which deserves a similar praise, is William Chittick's *The Sufi Path of Love*. Commenting on this book, Schimmel writes, "Chittick's study on *The Sufi Path of Love*…offered a considerable number of new translations, especially from the *Mathnawí*. These translations are much superior to those offered by the *Mathnawí*'s great editor, Reynold Alleyne Nicholson, whose renderings, despite, or perhaps because of the translator's erudition, are somewhat heavy and certainly not poetical".[13] *The Sufi Path of Love* is an attempt to introduce the reader to the thought system of the great mystical poetry of Rumi. It leads us to some understanding of several topics Rumi had dealt with such as metaphysics, cosmology and theology. Chittick, like Lewis and Renard, also underlines that "in spite of the often-bewildering complexity of the picture Rumi paints, all his expositions and explanations are so infused with a common perfume and so harmonious that one can readily agree with those who say that they are reducible to a single sentence or phrase…certainly all of them express a single reality, the overriding reality of Rumi's existence and of Islam itself: "There is no god but God".[14]

Schimmel herself wrote a penetrating work on Rumi entitled *The Triumphal Sun*. This work has been a source of inspiration for the subsequent works on the subject. Schimmel -like her students- maintains that Rumi's whole work is permeated with verses praising God. "One may say

12 Ibid., xiv.

13 Annemarie Schimmel, *the Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaluddin Rumi* (New York, NY: SUNY Press, 1993), xiii.

14 Ibid., 7.

without exaggeration," says Schimmel, "that Rumi's poetry is nothing but an attempt to speak of God's grandeur as it reveals in the different aspects of life".[15]

A critical introduction to Rumi's life and work is written by Afzal Iqbal in his *The Life and Work of Muhammad Jalal-ud—Din Rumi*. Iqbal is sensitive and his aesthetic analysis is most delicate. He displays acute powers of scholarly criticism in discussing the difficult problems that surround Rumi's biography.

A philosophical study on Rumi, which Afzal Iqbal describes as "the most outstanding work", is Khalifah Abdul Hakim's *the Metaphysics of Rumi*. The book is originally a doctorate dissertation presented to the University of Heidelberg in Germany, and was subsequently published in book form in English in 1933. Abdul Hakim could be regarded as the real beginning of the modern Rumi renascence, apart from Sir Muhammad Iqbal. It was him who rediscovered and recognized Rumi's importance. At the time of the publication of this book, neither Nicholson's critical edition of the *Mathnawí* nor Forunzanfar's edition of *DiwánShamTabríz* was yet available. "*The Metaphysics of Rumi*", Lewis explains, "attempts to trace the history of certain concepts in the Qur'an and early Sufism before coming to Rumi's particular formulation of the problem. Abdul Hakim sees Rumi as an eclectic Islamic thinker, in whose work is reflected the "Semitic monotheism" of the Qur'an; Platonic, Peripatetic, Pythagorean and Neo-platonic philosophy; scholastic theology; Avicenna's epistemology;

15 Ibid., 225.

Ghazzálí's prophetology and Ibn 'Arabí's Monism".[16] Lewis also admits that *The Metaphysics of God* is the groundwork for later studies of Rumi's theology.

An attempt to reconstruct Rumi both as man and poet is done by John A. Moyne in his *Rumi and the Sufi Tradition*. This work unfortunately - uneven in the depth of scholarship- lacks both proper understanding and appreciation about and to Rumi.

In addition to these academic works, there are many translations and commentaries in different languages on Rumi. Among these are Nicholson's English translation and commentary of the *Mathnawí*, Forunzafar's edition of *Diwán Sham Tabríz*, Ibráhím Dasúqí Shattá's Arabic translation and commentary of the *Mathnawí*, and WM Thackston's English translation of *Fíhi má Fíhi*. There are also commentaries and translations in various languages by Erkan Turkmen, Ismá'íl Rusukhi Dede Ankaráwí, Táhirul Mawlawí, Abdulbákí, Muhammad Takí Ja'far, Muhammad Rahmatulláh, Bahrul Ulúm, Muhammad Násir Mawlawí, Kádí Sejjad Huseyn, Redhouse, Winfield and Wilson. With exception of Forunzafar, Shattá and Nicholson, these translations and commentaries are uncritical and imitative. They confine to either translating or commenting Rumi's work without a critical evaluation.

There are also countless articles and discussions on Rumi, some of which can be found on the Internet.

A central theme, which contributors in the study of Rumi have always paid attention to, is the notion of the relation between God and man. Lewis thus, maintains that

16 Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West*, 537.

creation for Rumi is but a multi-chrome and multiform manifestation of the single resplendent whiteness that is God.[17] Renard in the meantime –taking for granted that this relation between God and man is primordial- reckons that Rumi uses prophetological imagery as a metaphorical vehicle for his views on this matter. Renard further believes that Rumi considers the Prophet to be the paradigm of the relationship between creature and Creator.[18]

Chittick similarly believes that Rumi's voluminous works present what he calls "a kaleidoscopic image" of God, man, the world, and the interrelationship of these three realities.[19] Schimmel reinforces this view, and metaphorically states that God who revealed Himself to Mauláná is the God who wanted to be known and manifested Himself out of His eternal richness.[20] Iqbal and Abdul Hakim, like Renard, believe that there should be a paradigm for this relationship. But while for Renard this paradigm is the Prophet, for Iqbal and Abdul Hakim it is love.[21]

This idea of relationship and unity between God and man constitutes one of the central premises of Rumi's thought and teaching. It echoes the notion of the inner relation between the great, universal religions. Beyond the dualism of various forms of these religions, lies a unity; a unity which is demanded by the very nature of God as well as by the basic tenet of Islam. All things in this world are interrelated

17 Ibid., 414.

18 Renard, *All the King's Falcons*, 14.

19 William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn Arabi and the Problem of Religious Diversity* (New York, NY: SUNY Press, 1994), 7.

20 Schimmel, *the Triumphal Sun*, 225.

21Renard, *All the King's Falcons*, 160; Iqbal, *the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 83.

through their common roots in the Divine Reality. The universe in its indefinite multiplicity is nothing but the outward manifestation of God.[]





PLURALISME KEAGAMAAN

Perspektif Sejarah Islam

Kunawi Basyir

Perbedaan budaya, sistem kepercayaan, dan nilai-nilai adalah suatu keniscayaan.[1] Sebagai realitas sosial, pluralisme agama merupakan diferensiasi masyarakat yang dapat diamati pada level individu sebagai diferensiasi peran. Pada level pengorganisasian, pluralisme agama merupakan kejamakan organisasi-organisasi formal, dan pada level kemasyarakatan ia dianggap sebagai pembatasan-pembatasan terhadap fungsi institusi.[2]

Pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama.

1 Abdulazis Sachedina, *the Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York, NY: Oxforld University Press, 2001), 138.

2 Talcott Parsons, *the Social System (The Major Exposition of the Author's Conceptual Scheme for the Analysis of the Dynamics of the Social System* (New York, NY: The Free Press Paperback, 1964), 126.

Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekadar ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme, tetapi pluralisme agama harus dipahami sebagai pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban, serta suatu keharusan bagi tersemainya prinsip keselamatan umat manusia. Ikatan-ikatan keadaban yang dimaksud adalah sebagai nilai-nilai universal yang harus diperjuangkan oleh setiap umat beragama dalam rangka mencari titik temu antar-agama untuk membentuk masyarakat yang beradab. Masyarakat yang beradab hanya bisa dibangun melalui keterbukaan, saling membantu, saling toleransi, bekerja sama dalam memperjuangkan keadilan dan saling menghormati kemanusiaan secara bersama-sama.[3] Namun, perlu diakui bahwa pemeliharaan keragaman dan otonomi agama-agama itu memberi kesan bahwa agama-agama memang tidak bisa dikompromikan, sehingga hal itu justru akan mencederai makna dan visi pluralisme agama itu sendiri, karena hal itu justru akan melahirkan kelompok-kelompok yang eksklusif.

Tidak sedikit masyarakat awam yang salah dalam memaknai pluralisme sebagai paham yang memandang semua agama sama, atau hanya agamanya yang paling benar, sehingga secara *a priori* mereka menegasikan pluralisme. Padahal pluralisme adalah menjunjung tinggi adanya perbedaan dalam masyarakat yang multikultural, dan itu adalah konteks kelahiran pluralisme. Munculnya pluralisme merupakan reaksi dan penolakan sebagian masyarakat terhadap konsepsi tentang "alam" dan "doktrin logis" yang menyatakan bahwa sebuah pernyataan dianggap benar jika

3 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Krisis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 42. Lihat juga Abdulazis Sachedina, *the Islamic Roots of Democratic Pluralism*, 29.

memenuhi kriteria kebenaran logis. Dalam pandangan pluralisme, kriteria kebenaran tidak hanya berdasarkan logika, tetapi terdapat banyak kriteria kebenaran lainya. Gagasan inilah yang diajukan oleh Leibniz dan Russel yang menolak kriteria kebenaran *monisme*. Dalam perkembangan selanjutnya, pluralisme di Inggris semakin populer, karena gerakan perlawanannya terhadap kapitalisme. Oleh karena itu, prinsip-prinsip pluralisme dianggap dapat menjawab permasalahan tersebut, karena dengan pluralisme, masalah-masalah konflik antar-agama memiliki banyak alternatif penyelesaian.[4]

Berangkat dari konteks tersebut di atas, pluralisme merupakan suatu pandangan yang meyakini ragam kehidupan, termasuk realitas keberagamaan manusia. Akan tetapi dalam kenyataannya, diversitas dan pluralitas keagamaan merupakan arena yang berpotensi konflik, kecuali jika orang yang berbeda keimanan di dalamnya memiliki kesadaran koeksistentif dan kooperatif. Jika semua agama dipandang sama-sama mengajarkan kebenaran, maka sikap menghormati dan saling belajar perlu diaktualisasikan, karena pada dasarnya setiap pemeluk agama cenderung untuk bertahan dengan keyakinannya sendiri-sendiri. Dari kesadaran terhadap pluralitas inilah akan lahir sikap saling memahami (*mutual understanding*) keyakinan masing-masing dan pada gilirannya moralitas akan segera terwujud. Untuk itu, pluralisme agama di Indonesia dapat terwujud bila tiap penganut agama tidak hanya dapat membuka diri, belajar, dan menghormati mitra dialognya, tetapi juga

---

4 Muhyar Fannani, "Mewujudkan Dunia Damai: Studi Atas Sejarah Ide Pluralisme Agama dan Nasionalisme di Barat," dalam Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan (Salatiga: P3M STAIN Salatiga, 2003), 19.

harus *committed* terhadap agamanya sendiri. Hanya sikap demikianlah yang dapat menghindari relativisme agama.[5]

Dalam konteks perdebatan pluralisme yang panas saat ini, idiom multikulturalisme tampaknya lebih bisa diterima daripada pluralisme karena kata itu menimbulkan banyak resistensi bagi kalangan agamawan konservatif. Masalah yang sebenarnya bukan terletak pada kesan negatif yang melekat pada pluralisme atau multikulturalisme, karena kedua konsep itu sendiri pada awalnya digunakan sebagai alternatif atas paham etnosentrisme (paham yang hendak mengukur dan menghakimi segala sesuatu berdasarkan nilai dan etnisnya sendiri), yang telah dinilai gagal dalam menyelesaikan dampak negatif yang timbul akibat semakin maraknya arus migrasi di Barat.[6]

Antara multikulturalisme dan pluralisme memang sering dipertukarkan, sekalipun keduanya memiliki nuansa masing-masing. Multikulturalisme adalah sikap dan paham yang menerima adanya berbagai kelompok manusia yang memiliki kultur yang berbeda. Sedangkan pluralisme lebih merujuk pada kesediaan untuk menerima dan terbuka pada etnis dan budaya lain, karena etnis dan budaya lain itu bisa bernilai baik untuk warganya.[7] Makna pluralisme agama tersebut tampaknya didasari tesis Durkheim yang mengatakan bahwa "agama adalah sebuah realitas sosial, ia merupakan suatu ekspresi dari kesadaran kolektif (*collective consciousness*).[8]

---

5 Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997), 47.

6 Nura Fadil Lubis, "Radikalisme dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam," makalah dalam seminar "Kemajemukan Agama dan Tantangan Demokrasi," Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 7 November, 2007, 6.

7 Samsu Rizal Panggabean,"Islam dan Multikulturalisme (Ragam Manajemen Masyarakat Plural)," dalam Zakiyuddin Baidhawi dan M. Thoyibi (ed), *Reinvensi Islam Multikultural* (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005), 15.

8 Sebagai tokoh aliran fungsionalisme struktural, Durkheim membedakan

Pluralisme Agama dalam Definisi

Kata pluralisme berasal dari kata "plural" yang berarti "beberapa" dengan implikasi perbedaan. Perbedaan itu meliputi budaya, politik, etnis, dan agama.[9] Kalangan yang menilai negatif terhadap pluralisme tapi tetap ingin mengafirmasi fakta keragaman, mengusulkan istilah pluralitas sebagai pengganti pluralisme. Istilah pluralisme dan pluralitas sesungguhnya sama-sama memiliki kata dasar "plural" dan masing-masing merupakan pengalihbahasaan dari dua kata dalam bahasa Inggris *plurality* dan *pluralism*. Kata pluralitas berarti kondisi yang majemuk. Sedangkan pluralisme berarti keberadaan kelompok-kelompok yang berbeda dari segi asal etnis, pola budaya, agama, dan lain-lain dalam suatu negara atau masyarakat. Pluralisme juga merupakan kebijakan yang mendukung perlindungan terhadap kelompok-kelompok dalam negara atau masyarakat.[10]

Dari dua kata sebagaimana tersebut di atas, maka kata pluralitas dan pluralisme sama-sama merujuk kepada realitas kemajemukan itu sendiri. Sedangkan pengertian kedua merujuk kepada sikap memihak atau mendukung realitas

---

agama dalam konteks ideal-suci (dimensi keyakinan) dan konteks duniawi (dimensi kemasyarakatan). Roland Robertson membedakan dimensi yang dimiliki agama menjadi keyakinan, praktik keagamaan, pengalaman, pengetahuan, dan konsekuensi. Sedangkan Ignas Kleiden mengungkapkan bahwa agama mempunyai tiga dimensi: sakralitas, spiritualitas, dan moralitas. Lihat Emile Durkheim, *the Elementary Form of the Religious Life* (New York, NY: Free Press, 1947), 172; Roland Robertson, *Sosiologi Agama*, terj. Paul Rosyadi (Jakarta: Aksara Persada, 1986), 38; Ignas Kleden, Kompas, 9.

9 Gerald O' Collins and Edward G. Farrugia, *Kamus Teologi*, terj. Sunarya (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 267. Lihat juga Nurcholish Madjid, "Kebebasan Beragama dan Pluralisme Agama dalam Islam," dalam Komaruddin Hidayat, *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, 1998), 184.

10 Neufeldt, *Webster's New World College Dictionary* (New York, NY: Macmillan, 1995), 140.

yang ada. Apabila kata tersebut digandengkan dengan agama, maka hal itu sejalan dengan apa yang disampaikan Eck yang menyatakan bahwa pluralitas mengacu kepada adanya hubungan yang saling bergantung antar-berbagai hal yang berbeda, sedangkan diversitas (*diversity*) mengacu pada tidak adanya hubungan di antara hal-hal yang berbeda.[11] Jika kata pluralisme kita hubungkan dengan kata agama, maka kedua kata itu akan membentuk konsep yang masing-masing memiliki akses dan referensi yang berbeda. Satu sisi pluralisme agama merujuk pada sebuah keragaman agama sebagai realitas sosial. Sedangkan di sisi yang lain, pluralisme agama merujuk pada sikap dan pandangan yang mendukung adanya realitas berupa keragaman agama yang ada.

Untuk mewujudkan pluralisme agama sebagaimana yang tertuang di atas, kiranya perlu kita menelusuri pluralisme agama dalam konsep Knitter. Ia mengajak kita untuk membangun pluralisme agama berbasis kultur. Artinya, dalam memandang sebuah perbedaan terutama pluralitas keagamaan harus dilihat dari sudut pandang yang baru, yakni memahami pluralisme agama bukan sekadar pengetahuan tentang sistem-sistem atau gagasan-gagasan agama yang lain, tetapi juga pengetahuan tentang pribadi-pribadi penganut agama itu secara kompleks, sehingga kita bisa saling belajar dari bahasa, pengalaman, dan kehidupan mereka sehari-hari.[12] Titik awal yang menjadi dasar gagasan Knitter berangkat dari pemikiran bidang filsafat, sosial-psikologi,

---

11 Victor Immanuel Tanja, *Pluralisme Agama dan Problema Sosial: Diskursus Teologi tentang Isu-Isu Kontemporer* (Jakarta: Pustaka CIDESINDO, 1988), 4.

12 Paul F. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions", dalam John Hick (ed.), *Myth of Christian Uniqueness: toward a Pluralistic Theology of Religions* (New York, NY: Orbis Books, 1987), 125.

dan politik-ekonomi.

Dalam bidang sosio-psikologi bahwa setiap umat beragama perlu memiliki jati diri pribadi melalui kewarganegaraan dunia. Pendekatan ini diterapkan Knitter dalam kehidupan beragama agar menghasilkan suatu jati diri agama yang bersifat universal, artinya sekalipun seseorang adalah milik sebuah tradisi agama, tetapi ia tidak terikat pada bentuknya yang kaku, ia bebas menjadi pribadi yang otonom dalam suatu proses komunikasi yang tidak kaku dengan orang lain dari tradisi yang sama maupun tradisi lain dengan tujuan untuk adanya persetujuan, dan bukan bersifat kompromi. Sedang dalam bidang politik dan ekonomi, adanya kebutuhan akan sebuah tatanan internasional yang baru, sebuah dunia yang di dalamnya bumi milik semua, yaitu sebuah dunia di mana bangsa-bangsanya menetapkan nilai-nilai dan struktur-struktur yang dapat mengubah ekonomi pribadi (kerakusan) menjadi ekonomi komunitas. Tiap-tiap bangsa harus menyadari bahwa ekonomi komunitas dapat terjadi bila ada respek dan dukungan kemakmuran bagi bangsa lain.[13]

Senada dengan Knitter, Shihab menyatakan bahwa pluralisme bukan semata-mata pengertian yang merujuk pada kenyataan tentang kemajemukan, namun bagaimana setiap orang terlibat aktif dalam kemajemukan, dan partisipasi masyarakat ditujukan melalui sikap interaksi positif dalam lingkungan yang majemuk, tidak mengklaim dan memonopoli kebenaran, serta bersikap terbuka terhadap perbedaan-perbedaan yang ada.

---

13 Paul F. Knitter, *Introduction Theologies of Religions* (New York, NY: Orbis Book, 2002), 52-56.

Menurutnya, pluralisme agama mengandung unsur-unsur sebagai berikut: *Pertama*, pluralisme menuntut keterlibatan aktif terhadap adanya kemajemukan. *Kedua*, pluralisme berbeda dengan kosmopolitanisme yang hanya merujuk adanya keanekaragaman agama, ras, dan bangsa yang hidup berdampingan di suatu lokasi tanpa interaksi positif antarmereka. *Ketiga*, pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme.[14] Pluralisme agama di sini seharusnya dibedakan dengan pemahaman inklusivisme.[15] Apabila inklusivisme meniscayakan pemahaman terhadap agama lain dari dimensi kesamaan substansi dan nilai, pluralisme justru mengakui dan hendak membangun pemahaman mengenai agama-agama itu sendiri.

Menurut Kuntowijoyo, pluralisme harus dibarengi dengan adanya kerukunan antarumat beragama yang harmonis. Pluralisme harus bersifat positif, artinya bahwa pluralisme harus mencakup dua kaidah yang antara lain: *Pertama*, setiap penganut agama harus mempunyai kesadaran bahwa ada agama lain selain agama yang jadi anutannya. *Kedua*, masing-masing penganut agama harus tetap memegang teguh agamanya. Lebih jauh, Kuntowijoyo menawarkan gagasan merekonstruksi kebutuhan riil umat

---

14 Dalam pluralisme, seseorang tidak mengklaim kepemilikan tunggal atas suatu kebenaran, apalagi memaksakan kebenaran tersebut kepada pihak lain. Lihat Shihab, *Islam Inklusif*, 41.

15 Inklusivisme adalah suatu paham bahwa keselamatan dapat dicapai oleh mereka lebih dari satu agama. Menurut Pinnock, apabila universalitas Tuhan tidak menimbulkan masalah dalam kehidupan sosial, maka akan ada semacam dasar bersama (*common ground*). Di sinilah pluralisme agama akan terwujud. Bila *commonground* ini dihubungkan dengan agama tertentu, maka akan bertentangan dengan agama-agama lain karena setiap agama mempunyai partikular masing-masing. Lihat Clark H. Pinnock, "An Inclusive View" dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1996), 104.

Islam dan memberinya perspektif orientasi ke depan dengan gagasannya "Islam sebagai Ide". Gagasan ini menekankan pada penghayatan Islam sebagai agama yang inklusif, orisinal, autentik, dan berparadigma yang mengandung beragam mode.[16]

Berbeda dengan Kuntowijoyo, Wahid menegaskan bahwa Islam dalam kehidupan pluralistis dianggap sebagai komplementer, sebab memfungsikan Islam sebagai suplementer hanya akan menyerabut Islam dari akar fundamentalnya.[17] Oleh karena itu, Wahid menolak gagasan Islam sebagai ideologi alternatif, karena gagasan itu akan memicu disintegrasi, sektarianisme, dan akan mempersempit peran Islam pada penghargaan terhadap hak asasi manusia, tegaknya kedaulatan hukum, dan kebebasan berbicara. Pada titik ini, Islam sebagai agama mengalami kegagalan dan simbol-simbol Islam akan dimanfaatkan oleh negara untuk melegitimasi kekuasaannya.[18]

Arkun, al-Jabiri, Abu Zayd, Shahrur, dan Hanafi, sebagaimana yang dikutip oleh Irwan Masduki, menyatakan bahwa elite keagamaan telah mendekonstruksi ideologi ortodoksi ajaran Islam. Karena dalam tradisi Islam, ideologisasi keagamaan memang harus menyesuaikan dan memosisikan doktrin dan ajaran keagamaan terutama wahyu dan tradisi kenabian sebagai sumber utama. Meski demikian,

---

16 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretatif untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999), 29.

17 Abdurrahman Wahid, "Islam, Ideologi, dan Etos Kerja di Indonesia," dalam Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 83.

18 Abdurrahman Wahid, "Aspek Religius Agama-agama di Indonesia dan Pembangunan," dalam M. Masyhur Amin (ed), *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-Agama di Indonesia* (Yogyakarta: LKPSM, 1994), 4.

posisi doktrin dan ajaran tersebut kemudian mengalami ortodoksi setelah terjadi proses otorisasi dengan mengangkat kembali legitimasi teologis namun justru melahirkan kebenaran absolut yang bersifat sepihak.[19]

Islam dan Pluralisme Agama

Wacana pluralisme agama dalam dunia pemikiran Islam tergolong baru.[20] Gagasan pluralisme agama lebih merupakan perspektif baru yang ditimbulkan oleh proses penetrasi kultural Barat Modern dalam dunia Islam. Gagasan pluralisme agama menembus dan menyusup ke wacana pemikiran Islam antara lain melalui karya-karya pemikir-pemikir Muslim seperti Rene Guenon (Abdul Wahid Yahya), Frithjof Schuon (Isa Nuruddin Ahmad), dan Seyyed Hossein Nasr, Mohammad Arkun, Muhammad 'Abid al-Jabiri, dan sederet pemikir-pemikir Muslim yang lain.

Wacana pluralisme agama mengalami perkembangan yang cukup menggembirakan seiring dengan fenomena kebangkitan agama-agama yang dibarengi dengan krisis modernitas. Sedangkan krisis modernitas itu bersumber

19 Irwan Masduki, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Jakarta: Mizan Media Utama, 2011), 45. Lihat juga John Robert Ackermann, *Agama Sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991), 12.

20 Menurut Arkoun, tradisi Islam klasik memiliki elemen-elemen eksklusif-intoleran sekaligus inklusif-toleran. Banyak sekali elemen-elemen intoleran dan hanya sedikit sekali elite yang mengenal konsep toleran yang sejajar dengan konsep toleransi modern. Arkoun menegaskan bahwa konsep toleransi modern baru dikenal dalam tradisi Islam abad ke 19 M. Menurut Arkoun belum ada dalam kitab-kitab klasik yang menjelaskan konsep toleransi dan intoleransi secara eksplisit dalam tradisi Islam. Ketiadaan nomenklatur toleransi dan intoleransi ini disebabkan konsep tersebut merupakan "wilayah yang tak terpikirkan" dalam wacana pemikiran Islam klasik dan skolastik. Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Qira'ah 'Ilmiyah*, Cet. IV (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1994), 7.

dari paradigma humanisme yang memosisikan manusia sebagai penguasa tunggal, dan mengabaikan adanya "Realitas Mutlak". Pada perkembangan selanjutnya, modernitas melahirkan corak pemikiran yang mengarah pada rasionalisme, liberalisme, positivisme, materialisme, pragmatisme, dan sekularisme.

Melihat perkembangan dunia sebagaimana diuraikan di atas, kiranya perlu menyandingkan wacana pluralisme agama dalam perspektif Islam. Di era globalisasi sekarang ini, masyarakat harus bersedia hidup melampaui sekat etnis, budaya, dan agama. Untuk menyelenggarakan kehidupan yang harmonis, mereka dituntut untuk sanggup menghadapi realitas kebinekaan.

Dalam Islam, pluralisme merupakan gagasan bahwa secara hakiki manusia memiliki kesatuan metafisik, karena dalam diri setiap orang terdapat semangat Ilahiyah. Basis teologi inilah yang pertama digunakan oleh Nabi Muhammad ketika di Makkah dengan paham ketuhanan yang maha Esa (tauhid).[21] Pada perkembangan selanjutnya, tauhidtelah menunjukkan kekuatannya sebagai modal sosial umat Islam dalam memromosikan kerukunan. Sepanjang sejarah kenabian, Islam sebagai agama terbukti sanggup menjamin integrasi masyarakat Arab. Hal itu dapat kita lihat dari kehidupan Rasulullah di Makkah yang memberi contoh kepada para sahabat dalam menghormati pemeluk

---

21 Kalimat tawhid yang terdokumentasikan pada kalimat *La ilaha illa Allah*di sinibukan hanya merupakan gerakan teologi (keimanan) saja. Akan tetapi yang lebih urgen adalah gerakan sosial yang ditujukan pada masyarakat Arab yang pada waktu itu menuhankan harta bendanya, etnis, dan agamanya. Dengan kalimat tawhid itu mengingatkan kembali bahwa tidak ada Tuhan (harta benda, etnis, dan agama) kecuali Allah. Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007), 29.

agama lain, seperti Yahudi, Kristen Zoroaster, Manekhian, dan lain-lainnya.

Sejak masa ini Allah sudah menyinggung hubungan antaragama tersebut dengan saling menghormati dan tidak saling mencampuri urusan agama masing-masing, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an: 109: 6.[22]Secara tidak langsung ayat ini menjelaskan bahwa agama adalah urusan privat. Ia tidak bisa dipertukarkan, dinegosiasi, diintervensi, atau dipaksakan.[23] Terlebih ia merupakan intensitas keyakinan yang berkutat di hati, sehingga hanya Allah yang mengetahui pasti hakikat keberagamaan atau keimanan seseorang. Oleh karena itu, bagi Islam, toleransi menjadi hal niscaya dalam konteks dinamika keberagamaan yang berpuspa-ragam. Dalam rangka toleransi itu pula umat Islam dilarang membenci, menghina, memaki atau menganiaya orang lain lantaran perbedaan pilihan agama atau keyakinan.[24]

Keseimbangan toleran yang hendak dicapai melalui pesan ini adalah pentingnya menghindari tindak penghinaan

---

22 Turunnya ayat ini terkait dengan kisah ajakan sekelompok orang Kafir Quraisy terhadap Nabi saw. untuk menyembah Tuhan mereka setahun dan sebaliknya mereka bersedia menyembah Allah selama setahun pula. Mereka juga berjanji akan bersedia mengikuti ajaran Nabi sekiranya Tuhan sesembahan Nabi lebih baik dan sebaliknya Nabi diharapkan mengikuti keyakinan mereka jika ternyata justru Tuhan sesembahan mereka yang lebih baik. Merespons ajakan orang-orang kafir itu, ayat ini turun. Lihat dalam Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Tafsir al-Tabari: Al-Musamma Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, Vol. XII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 728.

23 Terkait dengan toleransi dan kerukunan antarumat beragama pada masa Rasulullah ini, Allah memberikan batasan kepada Nabi Muhammad bahwa ia hanya sebagai pembawa risalah tentang kebenaran dan hanya bertugas memberi peringatan, bukan sebagai pemberi petunjuk. Karena hanya Allah yang berhak memberikan hidayah (petunjuk) pada setiap orang. Lihat dalam QS. al-Ghashiyah: 88: 21 dan 22. QS. al-Shura: 42: 48, QS. Qaf: 50: 45.

24 Q.S. al-An'am 6: 108.

terhadap agama orang lain, seperti memaki sesembahan maupun memaki orangnya (pemeluk agama lain). Hal ini berarti setiap agama atau keyakinan keagamaan harus dijamin dan dilindungi hak hidupnya demi terwujudnya toleransi dan kerukunan antarsesama umat beragama. Nabi sendiri diingatkan oleh Allah dalam firman-Nya, bahwa Muhammad hanya diutus sebagai penyampai risalah, pemberi kabar gembira dan peringatan.[25] Spirit toleransi dan pengakuan atas kebebasan beragama itu terkait dengan kebebasan memilih sebagaimana dimaklumkan dalam surat al-Kahfi ayat 29.

Frase ini memberi peringatan bahwa iman atau ingkar, beragama Islam atau bukan, bagi Islam adalah pilihan. Tidak ada paksaan dalam beragama. Hanya saja dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa bagi mereka yang tidak beriman, yakni orang-orang zalim, telah disediakan neraka. Ini logis, karena setiap pilihan pasti mengandung konsekuensi. Konsekuensi bagi mereka yang beriman dan yang kafir tentulah berbeda. Namun, perbedaan konsekuensi sama sekali tidak dijadikan alasan bagi Islam untuk memaksakan keimanan seseorang.

Pembahasan tentang hubungan antarumat beragama sedikit disinggung pada fase Makkah ini, karena didukung kenyataan bahwa komunitas Yahudi dan Nasrani masih sedikit jumlahnya. Walaupun pada fase ini al-Qur'an banyak menyinggung tentang Yahudi dan Nasrani, pembahasan tentang mereka bukan pada diskursus kerukunan antarumat beragama, melainkan dalam posisi Islam dalam konteks kenabian dan keagamaan yang ada.

Dalam hal terebut di atas al-Qur'an cenderung memandang kaum Yahudi dan Nasrani sebagai *ahzab*

25 QS. al-Furqan 25: 56.

(kelompok-kelompok yang keluar dari arus kenabian), sedangkan umat Islam sendiri disebut sebagai umat yang *hanif* (yang teguh kepada monoteisme). Islam dan Yahudi serta Nasrani diyakini berasal dari tradisi yang sama, yaitu tradisi Ibrahim. Hanya saja agama-agama lain selain Islam dipandang banyak mengalami penyimpangan terhadap konsep monoteisme Ibrahim.[26]

Penghargaan Rasulullah terhadap keragaman tersebut merupakan nilai intrinsik ajaran Islam tentang kesatuan kemanusiaan, sebagaimana yang dipesankan oleh Allah Swt. dalam QS. al-Nisa' ayat 1. Dari ayat ini dapat kita gambarkan bahwa Islam telah mengakui kebinekaan dalam ketunggalan. Di sinilah relevansi mengapa Allah swt. tidak menciptakan satu umat saja, walaupun ia kuasa melakukannya. Hal ini dimaksudkan untuk menguji umat manusia atas segala anugerah-Nya. Ia sengaja menciptakan umat manusia dalam keragaman, termasuk dalam beragama atau memilih keyakinan, kendati sebenarnya Ia mampu untuk membuat mereka seragam, sebagaimana yang digambarkan dalam surat al-Ma'idah : 48; Hud 11: 118; QS. al-Nahl 16: 93.

Adanya pluralitas dalam kehidupan bermasyarakat, semangat dan kesadaran tauhid tetap dikedepankan untuk menghadapi beberapa agama yang berbeda. Karena dalam ajaran agama samawi, Islam adalah salah satu varian di dalamnya dan telah memberikan penegasan atas pandangan antropologis bahwa pada awalnya umat manusia adalah tunggal. Tunggal dalam arti asal-usulnya, tunggal dari satu jiwa (*minnafswahidah*) maupun keterikatannya dalam

26 Fazlur Rahman, *Major Themes of al-Qur'an* (Chicago, IL: Bibliotheca Islamica, 1980), 164.

mengakui "Kebenaran Tunggal" (Allah swt.).[27] Namun sepanjang sejarah perkembangan umat manusia, kebenaran tunggal dan asal-usul tersebut diperdebatkan, justru ketika penjelasan mengenai kebenaran tunggal tersebut disampaikan oleh para Nabi dan Rasul. Dengan modal pengetahuan yang terbatas mengenai kebenaran tersebut dan dipertajam dengan agenda-agenda tersembunyi dari tiap-tiap kelompok, mereka saling berselisih sehingga timbul perbedaan persoalan mendasar dalam teologi agama-agama.[28]

Bagi Wahid, perbedaan seyogianya tidak menyebabkan perpecahan (*iftiraq*) dan permusuhan (*'adawah*). Menurutnya, perbedaan justru merupakan kasih sayang yang muncul di tengah-tengah kebinekaan. Islam, bagi Wahid, tidak mempersoalkan perbedaan agama, keyakinan, etnis, warna kulit, dan posisi sosial.[29] Hal ini diperkuat oleh pandangan Madjid, bahwa kebenaran bukan ditentukan oleh identitas etnis, rasionalitas atau agama, tetapi kebenaran ditentukan Islam yang termanifestasi pada wahyu Ilahi dalam al-Qur'an. Namun, karena terpengaruh oleh ambisi politik dan nilai-nilai yang bersifat primordial, sering kali umat Islam mengorbankan universalitas kebenaran[30].

An-Na'im menyerukan kepada semua masyarakat Muslim agar mampu menangkap semangat kemanusiaan sebagai basis untuk mempertimbangkan kemajemukan (*diversity*) antarpemeluk agama yang berbeda. Keanekaragaman justru merupakan modal sosial umat Islam dalam menciptakan

27 Madjid, Islam Doktrin, 72.

28 QS. Yunus 10: 19.

29 Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), 66.

30 Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 26.

perdamaian sepanjang mereka bersedia untuk terlibat aktif dan mengelola secara konstruktif.[31]

Salah satu pemikir kontemporer yang banyak memberikan spirit pluralisme agama di dunia Islam adalah Jamal al-Banna. Dalam membangun pemikiran pluralisme, ia berangkat dari argumen teologis yaitu bahwa yang esa hanya Allah. Segala sesuatu selain Allah pasti beragam. Alam semesta, elemen-elemen masyarakat, dan ajaran agama sangat beragam, tetapi Allah hanya satu. Dengan demikian, barang siapa yang mengakui keesaan Allah, ia harus mengakui keberagamaan entitas selain Allah, termasuk agama. Ini, menurut al-Bana merupakan tauhidyang murni,[32] sebagaimana yang difirmankan Allah dalam surat al-Baqarah ayat 256.

Dari ayat tersebut al-Banna mengkritisi kelompok radikal yang mewajibkan memerangi non-Muslim atas kekafiran mereka. Bagi al-Bana, semua ayat perang dalam al-Qur'an jelas-jelas menegaskan bahwa perang dilegalkan oleh Islam hanya dalam rangka mempertahankan diri ketika kaum Muslimin terancam jiwa dan kebebasan beragamanya. Intinya, perang dalam Islam hanya diagendakan untuk tujuan defensif, bukan bertujuan ofensif memerangi kekafiran.[33] Nilai-nilai fundamental ajaran Islam sebagai spirit pluralisme dapat kita telisik melalui pesan-pesan Allah dalam firman-Nya sebagai berikut.

Pertama, prinsip bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dari pasangan atau berpasang-pasangan sebagaimana dalam

---

31 Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Seculer State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 21.

32 Jamal al-Banna, *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an*, terj. Taufik Damas (Jakarta: Menara, 2006), 15.

33 Jamal al-Banna, *Al-Ta'addudiyah fi Mujtama' Islami* (Kairo: Dar al-Fikr, t.th.), 29.

surat al-Dhariyat ayat 49. *Kedua*, prinsip bahwa manusia sederajat seperti dalam surat al-An'am ayat 165. *Ketiga*, prinsip untuk selalu berlomba dalam kebajikan yang secara eksplisit menekankan kebebasan individu, sebagaimana yang dipesankan dalam surat al-Baqarah ayat 148. *Keempat*, prinsip untuk saling menahan diri, dan prinsip ini jauh lebih kuat daripada prinsip berlomba dalam kebajikan, sebagaimana dipesankan Allah dalam surat al-Hajj ayat 40. *Kelima*, prinsip bahwa anugerah Allah tidak terbatas hanya bagi kaum beriman yang merindukan akhirat semata, sebagaimana yang dipesankan dalam surat al-Isra' ayat 20. *Keenam*, prinsip kebebasan berkeyakinan, sebagaimana yang dipesankan dalam surat al-Baqarah ayat 256 dan surat al-Kahf ayat 29.

Menurut al-Razi, posisi *kalimah sawa'* dalam ayat tersebut adalah sesuatu yang adil karena berposisi di tengah kedua belah pihak, sehingga tidak memihak pada salah satu kelompok saja.[34] Karena itu ia sama-sama disepakati sekaligus menjadi misi kitab Taurat, Injil, dan juga al-Qur'an. Di sini toleransi atau pluralisme bukan berarti menyamakan atau menyatukan ketiga akidah (Yahudi, Kristen, dan Islam) yang sama, akan tetapi pesan yang disampaikan dalam *kalimah sawa'* tersebut adalah menyadari adanya perbedaan dalam kehidupan keberagamaan. Menurut Rowi, keyakinan (agama) adalah sesuatu yang sangat privat. Tidak dibenarkan untuk melakukan pemaksaan agama, tapi harus tetap menghormati mereka[35]

---

34 Fahruddin Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, 76; Wahbah Al-Zuhaily, *Tafsir Al-Munir* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1991), 251; Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 325,

35 M. Roem Rowi,"Memahami Konsep Kalimah Sawa' dan Relevansinya

Selain pada periode Mekkah, di Madinah pun dapat kita telisik sikap kehidupan Rasulullah yang terkait dengan pluralisme agama. Hijrah Nabi Muhammad ke Madinah menandai adanya era baru dalam perkembangan wacana toleransi dan kerukunan antarumat beragama. Di sinilah umat Islam bersinggungan dengan umat dari berbagai agama terutama Yahudi dan Nasrani sebagai agama yang diakui al-Qur'an memiliki mata rantai spiritualitas yang sama, sehingga pada masa inilah, kota Madinah dapat kita katakan sebagai tempat pembentukan *ummah*[36] (komunitas Muslim).

Pada awalnya, Nabi Muhammad hanya pemimpin klan Muhajirin, dan kenabiannya hanya diakui oleh minoritas di Madinah, meskipun otoritasnya sebagai arbitrator diterima oleh mayoritas.[37] Kekuasaan Nabi di Madinah tersebut berkembang seiring dengan perkembangan waktu dan keberhasilan beliau di bidang politik yang diraih ketika di Madinah.

---

dengan Pluralisme", dalam Al-Afkar: Jurnal Dialogis Ilmu-Ilmu Ushuluddin, edisi IX, Januari-Juni 2004 (Surabaya: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 2004), 30.

36 Ummah adalah komunitas yang didasarkan atas identitas dan loyalitas keimanan dengan Nabi Muhammad sebagai pimpinannya. Identitas tersebut menggantikan identitas kesukuan yang selama ini dianut oleh bangsa Arab. Tetapi perkembangan selanjutnya konsep ummah ini digunakan sebagai pijakan untuk menentukan beberapa ajaran Islam tentang hukum, seperti zakat dan shalat. Lihat Marshal G.S. Hidgson, *the Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization: Classical Age of Islam*, Vol. I (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977), 172.

37 Muhammad sebagai hakim (arbitrator) yang menangani sengketa orang-orang Madinah. Tugas tersebut tidak terbatas kepada umat Islam saja, melainkan kepada umat yang lain. Tugas sebagai arbitrator tersebut sebenarnya telah meletakkan Nabi Muhammad saw. dalam konteks hukum karena di Arab ketika itu tidak ada lembaga pengadilan yang mapan, selain institusi tahkim. Landasan hukum arbitrasi itu adalah kebiasaan-kebiasaan yang berlaku di masyarakat Madinah. Lihat 'Atiyah Musharrafah, *al-Qada' fi al-Islam*, Cet. II (tp: Shirkah al-Sharq al-Awsat}, 1966), 13.

Keberadaan masyarakat Madinah pada waktu itu sangat heterogen, dan komunitas-komunitas yang ada di Madinah lebih dinamis dalam membela satu dengan yang lain ketika terjadi serangaan dari luar. Nabi Muhammad pun mendirikan pertahanan dengan sebutan "Piagam Madinah".[38] Perlu dicatat bahwa visi yang diemban dalam Piagam Madinah adalah adanya prinsip kesetaraan, yang tidak hanya melandasi antarkomunitas beragama, tetapi juga antarkelompok etnis. Dengan demikian, pembahasan tentang hubungan antarkomunitas beragama juga perlu memaparkan pola hubungan antaretnis dalam komunitas Muslim. Dalam sejarah masyarakat Muslim tidak dijumpai kemelut rasisme (*ethnic hatred*) karena Islam memiliki kepedulian tinggi terhadap persoalan kesetaraan antarkelompok etnis sebagaimana dalam surat al-Hujurat ayat13.

Bukti sederhana dari kepedulian Islam tercermin ketika Nabi Muhammad Saw., dinyatakan sebagai *the chief magistrate* di kota Madinah. Dan agenda politik pertamanya adalah mengeliminasi superioritas etnis Quraish melalui "Dekrit Penyetaraan" dengan etnis Aws dan Khazraj. Berbagai data historis bisa ditemukan untuk menegaskan kepedulian Nabi Muhammad saw. Terhadap pentingnya asas kesetaraan dalam komunitas manusia. Eliminasi tersebut merupakan indikasi betapa penghapusan mental *ethnocentrism* telah dijadikan agenda penting dalam aktivitas

38 Piagam Madinah terdiri atas empat bagian. Pertama, lebih banyak mengatur mengenai hubungan kabilah-kabilah dalam komunitas Muslim. Kedua, mengatur hubungan antara umat Islam dengan Yahudi. Ketiga, berisi tentang hubungan pendatang dan penerima di kalangan umat Islam. Keempat, berisi aturan-aturan tentang kabilah-kabilah yang masuk Islam. Badri Yatim, "Muhammad SAW di Madinah", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. I (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 121.

politik Nabi.[39]

Salah satu keberhasilan Nabi Muhammad saw. dalam membangun kota Madinah adalah karena adanya persatuan dan kesatuan yang diikat oleh Piagam Madinah. Menurut ibn Ishaq, Rasulullah saw. menulis sebuah surat atas nama kaum Muhajirin dan Anshar, beliau mengadakan kesepakatan dengan orang-orang Yahudi, mengakui hak mereka atas agama dan harta benda mereka, mengakui hak-hak mereka dan menuntut kewajiban dari mereka. Dengan menerima kesepakatan itu, mereka menjadi satu umat dengan kaum Muslimin dalam berhadapan dengan kaum lain.[40]

Dengan bergabungnya orang-orang Yahudi menjadi bagian dari *ummah*, maka penduduk Madinah menjadi sebuah komunitas yang memiliki struktur kesetiaan yang kuat dengan tingkat etika yang tinggi, dan dikombinasikan dengan perlindungan yang lebih memadai dari tradisi-tradisi yang merusak, yaitu dari tradisi hukum balas dendam.[41] Karena umat yang satu, maka mereka diikat oleh keharusan saling menolong dan menjaga martabatnya. Dalam persatuan ini, kebebasan kelompok tetap jadi prioritas utama. Masing-masing kelompok mengurusi sendiri urusan ke dalam, menyelesaikan persoalan-persoalan internal mereka dengan aturan-aturan yang berlalu untuk kelompoknya, akan tetapi setiap orang tetap menjaga kesatuan suara keluar.

---

39 Thoha Hamim, "Islam dan Hubungan Antarumat Beragama: Tinjauan tentang Pendekatan Kultural dan Tekstual dalam Perspektif Tragedi Maluku" dalam Akademika: Jurnal Studi KeIslaman, Vol. 06, No. 2, Maret 2000 (Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2000), 119.

40 'Abd al-Rahman al-Suhayli, *al-Raudh al-Unuf fi Sharh al-Sirah al-Nabawiyah li Ibn Hisham*, Vol. IV (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1969), 184.

41 Freederick Mathewson Denny, *an Introduction to Islam* (New York, NY: Macmillan Publication Co, 1994), 74.

Ketika Muhammad di Madinah, berbagai rumusan mengenai kerukunan antarumat beragama secara berangsur-angsur menjadi lebih jelas. Berangkat dari konsep *ummah* sebagaimana disebutkan sebelumnya, bangsa Madinah terdiri dari dua komunitas, yaitu komunitas berdasarkan identitas etnis, dan komunitas berdasarkan identitas agama. Berdasarkan identitas agama, komunitas non-Muslim identik dengan sebutan *ahl al-kitab*.[42] Sebutan ini ditujukan pada orang Yahudi dan Nasrani.

Ahl al-kitab di kalangan umat Islam diasosiasikan kepada agama-agama Semit khususnya agama Yahudi dan Nasrani. Hal ini didasarkan realitas historis bahwa agama Semit yang serumpun dengan Islam yang ada di Madinah adalah agama Yahudi dan Nasrani. Penggunaan istilah ini dalam ayat-ayat al-Qur'an pun sulit dilepaskan dari realitas historis sebagaimana dalam surat al-An'am ayat 156.

Dalam ayat tersebut, kata *ahlal-kitab* dibatasi oleh sebagian besar ulama pada kaum Yahudi dan Nasrani dengan segala cabang aliran mereka.[43] Selain Yahudi dan Nasrani ada lagi sebuah istilah yang mengacu kepada kelompok agama di Madinah yang sering disebut dalam al-Qur'an yaitu Sabi'ah dan Majusi.[44] Sabi'ah dan Majusi adalah kaum dari Yahudi dan Nasrani yang menyembah Malaikat dan

---

42 Ahl al-Kitab adalah, umat yang diberi wahyu samawi, yaitu Yahudi dan Nasrani (Ali Imran: 3: 74). Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir a-Kabir*, Vol. IV (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 75.

43 Wizarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyah*, Vol. 7, Cet I (Kuwait: Dhat al-Salasil, 1992), 140

44 Muhammad Hasan al-Himsi, *Tafsir wa bayan Mufradat al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-Imam, 1999) 10; Al-Shawkani, *Fath al-Qadir al-Jami' Bayan Fannay al-Riwayah min 'Ilm al-Tafsir*, Vol. II, Cet I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), 118.

penyembah bintang. Ada perbedaan pendapat tentang Sabiah dan Majusi. Mazhab Abu Hanifah dan Imam Ahmad, Ibn Hazm, dan Abu Thawr berpandangan bahwa kedua kaum itu termasuk *ahl al-kitab* karena masih bagian dari Yahudi dan Nasrani. Sedang mazhab Safi'i dan mazhab Hambali berpandangan bahwa Sabi'ah dan Majusi bukan ahli kitab walaupun bagian dari kaum Yahudi dan Nasrani, karena kedua kaum tersebut menyembah berhala, sebagaimana disebut dalam surat al-Ma'idah ayat 69.

Piagam Madinah merupakan bukti yang dapat dikemukakan bagi kerja sama antarumat beragama yang selanjutnya disebut sebagai bentuk pluralisme agama. Di antara salah satu pernyataan yang disebutkan di Piagam Madinah adalah:

Sesungguhnya Yahudi Bani 'Awf adalah satu umat dengan kaum mukminin. Bagi Yahudi agama mereka dan bagi kaum Muslimin agama mereka. Ini berlaku untuk budak-budak mereka dan mereka sendiri, kecuali orang yang berbuat aniaya dan berbuat dosa. Kejahatan dari orang ini hanya mempunyai konsekuensi atas dirinya sendiri dan keluarganya."[45]

Dalam keterangannya, al-Suhaili menyebutkan bahwa kelompok-kelompok Yahudi lain mendapatkan hak dan kewajiban yang sama dengan hak dan kewajiban Yahudi Bani 'Awf. Mereka adalah Yahudi Bani Najjar, Bani Harits, Bani Sa'idah, Bani Jusyam, Bani Aus, Bani Tsalabah, dan juga Bani Syuthaibah.[46]

Peradaban Islam humanis sebagaimana yang pernah

45 'Abd al-Rahman al-Suhayli, *al-Rawdh al-Unf fi Sharh al-Sirah al-Nabawiyah li ibn Hisyam* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1969), 242.

46 Ibid., 251.

dikembangkan Rasulullah di Madinah tersebut juga pernah terjadi pada masa Dinasti Umayyah di Spanyol, Fatimiyah di Mesir, Turki Usmani di Turki, dan Mughal di India. Dinasti-dinasti tersebut dalam membuat kebijakan terhadap kaum minoritas berdasarkan etika humanisme dalam al-Qur'an yang telah ditunjukkan oleh Nabi Muhammad.[47] .

Sikap pluralis Rasulullah di Madinah ditunjukkan bukan hanya pada tataran etnis saja, akan tetapi juga dalam tataran agama. Hal ini dapat kita lihat tanggapan Rasulullah terhadap kaum Nasrani di Madinah, ketika delegasi Kristen dari Najran datang kepada Rasulullah. Dalam pertemuan dengan Rasulullah Saw. di Masjid Nabi di Madinah itu, waktu bagi peribadatan Kristen telah tiba dan mereka ingin segera berangkat. Rasulullah Saw. menawarkan kepada mereka untuk beribadah di masjid. Kemudian setelah itu terbentuklah persetujuan dengan orang-orang Kristen Najran yang menjamin kebebasan mereka dalam beragama dan menetapkan kewajiban bagi umat Islam untuk melindungi gereja-gereja mereka. Tidak ada Gereja yang harus dihancurkan dan juga tidak akan ada satu pun imam yang akan diusir atau dikeluarkan. Hak-hak mereka juga tidak akan dikurangi dan tak ada satu pun orang Kristen yang diminta untuk mengubah imannya. Pernyataan ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw. memberikan jaminan pribadinya. Perjanjian ini selanjutnya menyatakan bahwa jika umat Islam ingin membantu membiayai

---

47 Sebagai contoh adalah keberhasilan Fatimiyah di panggung politik internasional pada waktu itu dikarenakan adanya toleransi etnis dan agama yang begitu luar biasa demi stabilitas administrasi negara Fatimiyah pada waktu itu. Lihat Farhad Daftary, *the Isma'ilis: their History and Doctrines* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990), 54.

perbaikan gereja-gereja Kristen, itu akan menjadi tindakan kebajikan bagi mereka.[48]

Islam dan Kerukunan Antarumat Beragama

Dewasa ini maraknya konflik yang berujung pada kerusuhan dan kekerasan fisik merupakan refleksi dari ketidakmampuan sebagian kelompok atau masyarakat untuk beradaptasi dan menyikapi secara kritis perkembangan informasi budaya. Meskipun akar permasalahannya tidak memiliki kaitan dengan agama, konflik yang ditampakkan ke permukaan selalu dikaitkan dengan agama sehingga mempunyai simbol agama dan dianggap perang suci.[49] Selanjutnya, agama dijadikan dasar yang paling absah untuk melakukan kekerasan, bahkan pembunuhan.[50]

Melihat fenomena sebagaimana tersebut di atas, kerukunan dan perdamaian merupakan suatu hal yang selalu diidam-idamkan oleh setiap orang. Akan tetapi dalam perjalanan sejarah manusia yang panjang, perdamaian sering kali tidak dapat berumur panjang. Selalu saja terdapat pertikaian berdarah hampir di semua tempat dan waktu. Pada sisi yang lain, kerukunan dan perdamaian merupakan kebutuhan dasar manusia sehingga dengan agama, orang

48 Abd al-Rahman al-Suhaili, *Al-Raudh al-Unuf fi Syarh*, 253. Lihat juga Ali Mustafa al-Gurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyah* (Kairo: Ali Shubaikh wa Auladuh, 1968), 129.

49 Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan* (Bandung: Remaja Karya, 1999), 11.

50 Tesis tersebut dapat kita lihat dalam kasus Maluku sebagai bukti bahwa konflik yang sebenarnya bersifat sosial-budaya akhirnya mengental menjadi pertikaian agama, di mana simbol-simbol agama dijadikan alat pengerah massa oleh kelompok-kelompok yang terlibat pertikaian. Akibatnya, komunitas yang seagama yang berada jauh di luar daerah ikut melibatkan diri sehingga memperburuk konflik. Selengkapnya baca Kompas, 7 Januari, 2000, 3.

akan dapat memperoleh rasa aman dan ketenangan. Dalam situasi yang penuh perdamaian, orang akan dapat mengembangkan kemampuan dirinya tanpa khawatir akan gangguan orang lain.

Istilah kerukunan sering dipenuhi muatan makna "baik" dan "damai". Artinya, kerukunan merupakan hidup bersama dalam masyarakat dengan kesatuan hati sekaligus menghindarkan diri dari perselisihan dan pertikaian. Karena kerukunan merupakan suatu realitas sosial, maka kerukunan antarumat beragama merupakan suatu kondisi sosial, di mana semua golongan agama bisa hidup bersama tanpa mengurangi hak dasar masing-masing untuk melaksanakan kewajiban agamanya. Kerukunan dapat bergerak dari kondisi disintegrasi ke arah integrasi, atau sebaliknya, ia dapat bergerak dari kondisi integrasi menuju kondisi disintegrasi (konflik). Oleh karena itu, hubungan sosial yang berwujud dalam bentuk kerja sama, akomodasi, akulturasi, dan asimilasi adalah tipe-tipe interaksi sosial yang bersifat akumulatif. Tipe kerukunan paling tinggi adalah asimilasi, karena di dalamnya sudah tercakup kerja sama, akomodasi, dan akulturasi.[51]

Menurut Madjid, kerukunan antarumat beragama adalah saling pengertian dan penghargaan terhadap mereka yang berbeda agama, dan yang perlu dikembangkan dalam hal ini adalah adanya persamaan (*kalimah sawa'*), dan titik temu tersebut hanya pada wilayah yang bersifat substantif (esoterik) bukan lahiriah (esoterik).[52]

51 Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: PT. Radja Grafindo Persada, 2000), 75

52 Nurcholish Madjid, *Fiqh Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina Press, 2004), 38.

Istilah "kerukunan" sering diidentikkan dengan "toleransi". Istilah toleransi diadopsi dari bahasa Inggris "*tolerance*", dan dalam bahasa Arab populer dengan istilah *tasamuh* yang artinya membiarkan, atau lapang dada. Selanjutnya, kata ini dipopulerkan dalam bahasa Indonesia menjadi "toleransi" yang berarti sikap "lapang dada". Sedangkan toleransi dalam Islam secara definitif sejajar dengan kata *tasamuh. Tasamuh* merupakan derivasi dari kata *al-simah* dan *al-samahah* yang berarti kemurahan, kasih sayang, pengampunan, dan perdamaian. Jika dikaitkan dengan hubungan antaragama, maka toleransi dapat diartikan sebagai kemurahan, kasih sayang, pengampunan, dan perdamaian Islam kepada pemeluk agama yang lain.[53]

Menurut istilah, toleransi umat beragama berarti pemberian kebebasan sesama manusia dan masyarakat untuk menjalankan keyakinannya, mengatur hidupnya, menentukan nasibnya masing-masing selama dalam menjalankan dan menentukan sikapnya itu tidak melanggar dan juga tidak bertentangan dengan syarat-syarat asasi terciptanya ketertiban dan perdamaian dalam masyarakat. Dalam bahasa demokrasi, toleransi dikatakan sebagai suatu pandangan yang mengakui *the right of self-determination* (hak menentukan sendiri) termasuk kebebasan memeluk agamanya masing-masing dengan tidak melanggar hak-hak orang lain.[54] Di Indonesia, toleransi merupakan pengakuan adanya kebebasan setiap warga negara untuk memeluk suatu agama yang menjadi keyakinannya dan kebebasan untuk

---

53 Irwan Masduqi, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: Mizan Media Utama, 2011), 229.

54 Departemen Agama RI, *Hasil Musyawarah Antarumat Beragama* (Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, 1982), 120.

menjalankan ibadahnya.[55]

Kerukunan dan toleransi antarumat beragama merupakan ciri khas dari potensi integrasi yang terdapat pada kehidupan keagamaan masyarakat multikultural. Dalam hal ini, Geertz mengidentifikasi faktor-faktor yang mendorong tumbuhnya kerukunan antarumat beragama yaitu: *Pertama*, rasa cinta kebudayaan yang sama, yang meliputi tumbuhnya rasa nasionalisme yang tinggi, yang menekankan apa yang telah dimiliki oleh semua orang daripada menekankan perbedaan-perbedaan. *Kedua*, adanya fakta bahwa pola-pola keagamaan tidak muncul dalam bentuk-bentuk kesalehan tertentu, sehingga komitmen keagamaan dan komitmen-komitmen lainnya dapat saling mengimbangi dan melengkapi. *Ketiga*, toleransi yang didasari relativisme kontekstual yang melihat nilai-nilai tertentu itu sesuai dengan suatu konteks sehingga ia dapat meminimalkan gerakan misionaris. *Keempat*, tumbuhnya mekanisme sosial yang siap menghadapi bentuk-bentuk integrasi sosial yang sinkretis dan pluralistis, pandangan dan nilai orang lain dapat juga menjaga ketertiban masyarakat.[56]

Abdullah memberikan pandangan lain bahwa untuk menjaga kerukunan antarumat beragama agar tetap terjalin integrasi bangsa adalah sebagai berikut: *Pertama*, mengembalikan kepercayaan publik, bukan saja kepercayaan pemerintah, tetapi juga pada *stakeholder* dan pusat-pusat kekuasaan. Pengembalian ini harus dilakukan dengan

55 Umar Hasyim, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama Dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama* (Jakarta: Bina Ilmu, 1978), 39.

56 Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System”’ dalam R. Banton, *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London: Routledge Press, 2004), 127.

membangun sistem pemerintah yang bersih dan berwibawa dengan menerapkan sistem hukum yang adil. *Kedua,* mengembangkan kapital sosial yang dapat berfungsi sebagai pengikat perbedaan-perbedaan dan memberi ruang yang cukup bagi pengembangan identitas lokal. *Ketiga*, pembentukan masyarakat sipil, selain merupakan strategi untuk memberikan pendidikan tentang wawasan multikulturalisme bagi masyarakat beragama, juga membangun iklim yang kondusif bagi terwujudnya tradisi hidup beragama yang memiliki toleransi tinggi terhadap perbedaan-perbedaan baik intra- maupun antarumat beragama.[57]

Dalam hal ini, Hamka memberikan batasan bahwa toleransi bukanlah wilayah akidah melainkan wilayah sosial. Konsekuensi dari pandangan ini adalah bahwa kepercayaan tidak bisa dibicarakan untuk mencari titik temu dalam wilayah eksoterik, karena setiap agama mempunyai pemahaman sendiri-sendiri. Namun, pandangan ini ditolak oleh Sumartana yang kemudian mendirikan sebuah lembaga yang disebutnya "Dialog Antar-Iman" (Dian Interfidei). Baginya, justru masalah akidah inilah yang perlu didialogkan, sebab kepercayaan akan berdampak pada sikap-sikap sosial.[58]

Untuk membangun pluralisme dan model kerukunan antarumat beragama di Indonesia perlu diperhatikan adanya faktor penghambat dan penunjang. Faktor-faktor penghambat antara lain: warisan politik penjajah, fanatisme

---

57 Irwan Abdullah, Kondisi Sosial dan Bayangan Disintegrasi Tanpa Ujung, dalam Indonesia Abad XXI: Di Tengah Kepungan Perubahan Global, Kompas, (22 Juni 2000), 4.

58 M. Dawam Rahardjo, "Fanatisme dan Toleransi," dalam Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung, Mizan Pustaka, 2011), xxiii.

yang dangkal, sikap kurang bersahabat, cara-cara agresif dalam penyebaran agama, pengaburan nilai-nilai ajaran agama antara satu agama dengan agama lain, ketidakmatangan dan tertutupnya penganut agama (*eksklusif*), dan masih kuatnya budaya patrilokal. Sedangkan faktor pendukungnya antara lain adanya nilai gotong-royong, saling menghormati kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan agamanya, kerja sama antarumat beragama, kematangan berpikir, dan sikap terbuka para penganut agama (inklusif).[59]

Penutup

Memahami dan mengaktualisasikan ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat tidak selalu hanya diharapkan dalam komunitas Muslim. Islam dapat diaplikasikan dalam masyarakat mana pun, sebab secara esensial ia merupakan agama yang memuat nilai yang universal. Kebenaran yang hakiki tidak ditentukan oleh identitas etnik, nasionalitas, dan atau agama, melainkan ditentukan nilai-nilai al-Qur'an. Namun karena terpengaruh oleh ambisi politik dan nilai-nilai yang bersifat primordial sering kali Islam (sebagai agama) mengorbankan universalitas kebenaran itu.[60] Kendatipun dapat dipahami, bahwa Islam yang hakiki hanya dirujukkan kepada konsep al-Qur'an dan Sunnah, secara substansial dampak sosial yang lahir dari pelaksanaan ajaran Islam dapat dirasakan oleh manusia secara keseluruhan. Demikian pula dalam tataran lebih luas, yaitu kehidupan antarbangsa, nilai-nilai ajaran Islam menjadi sangat relevan

59 Mukti Ali, "Dialog dan Kerjasama Agama dalam Menanggulangi Kemiskinan", dalam Wienata Saiirin, *Dialog Antarumat Beragama*, 59.

60 Madjid, *Islam Doktrin*, 183.

untuk dilaksanakan guna menyatukan umat manusia dalam menegakkan keadilan dan kebenaran.

Melihat universalitas Islam sebagaimana tersebut di atas, tampak bahwa esensi ajaran Islam terletak pada penghargaan kepada kemanusiaan secara universal dan berpihak pada kebenaran, kebaikan, dan keadilan. Hubungan antarsesama manusia dalam Islam dikenal dengan istilah *ukhuwwah*, yang berarti hubungan antarsesama yang dilandasi dengan perasaan simpati dan empati.

Dengan demikian, untuk membangun masyarakat yang dilandasi semangat toleransi dan kerukunan yang dinamis, umat Islam harus membangun jembatan pemahaman dan kerja sama dialog-produktif dengan umat lain. Ini merupakan konsekuensi imperatif dari gagasan Islam itu sendiri bahwa "manusia adalah satu umat". Gagasan ini bersifat universal, merengkuh segenap manusia di bawah satu otoritas ketuhanan, apa pun pilihan agamanya. Ia menjadi basis teologi pluralis yang menuntut kesetaraan hak setiap pemeluk agama.[61] Melihat eksistensi manusia dalam kerukunan dan kebersamaan ini, maka bisa dipahami bahwa arti sesungguhnya dari manusia terletak pada kebersamaan. Kerukunan dan kebersamaan ini bukan hanya tercipta pada komunitas se-agama saja, akan tetapi juga antarumat beragama.[]

61 Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*, terj. Satrio Wahono ((Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), 48.

DINAMIKA KONFLIK SUNNI-SYIAH

Pengalaman Center for Peace Building (CPB) UIN Sunan Ampel Surabaya dalam Mengelola Konflik Sunni-Syiah di Sampang, Madura

Slamet Muliono R.

Konflik Sunni-Syiah di Sampang Madura sudah memasuki tahun ke-5. Namun hingga kini, penyelesaiannya belum menunjukkan titik terang. Satu pihak menginginkan pengembalian pengungsi Syiah ke tempat asalnya, tetapi pihak lain menolak gagasan tersebut.

Paparan dalam tulisan ini merupakan hasil penelitian sekaligus pengalaman pendampingan *Center for Peace Building* (CPB) UIN Sunan Ampel Surabaya terhadap dinamika konflik Syiah-Sunni Sampang, Madura. Keterlibatan CPB dalam penanganan konflik Syiah-Sunni ini berawal

dari permintaan pihak Rektor UIN Sunan Ampel untuk melakukan riset dalam rangka memberikan narasi akademik atas konflik bernuansa agama ini. Akhirnya, anggota CPB yang baru pulang dari Filipina, untuk mengikuti pelatihan resolusi konflik selama tiga minggu, ditetapkan sebagai tim rekonsiliasi Syiah-Sunni ini.

Rektor dan tim akademik kasus Sampang memandang bahwa konflik Syiah-Sunni ini bukan murni agama, tetapi menyangkut berbagai aspek yang meliputi soal ekonomi, pendidikan, dan sosial-budaya. Oleh karena itu, penyelesaiannya pun harus komprehensif dengan melibatkan berbagai pihak, baik ulama, pemerintah, masyarakat, ormas Islam dan pihak-pihak lain yang terkait.

Pengalaman CPB dalam melakukan proses pendampingan ini secara intens dilakukan setelah melihat adanya fenomena menguatnya militansi kelompok Syiah menyusul konflik antara kelompok Sunni dan Syiah beberapa tahun, serta upaya beberapa pihak yang gagal dalam melakukan rekonsiliasi. Menguatnya militansi kelompok Syiah memiliki dampak sosial keagamaan dan ekonomi politik yang begitu besar, sehingga pemerintah lokal maupun nasional memiliki pekerjaan rumah yang belum tuntas hingga kini.

Menguatnya militansi kelompok Syiah tidak lepas dari tiga hal. *Pertama*, kurang tegasnya penegakan hukum bagi pelaku kriminal. Kekhawatiran kedua belah pihak akan terjadinya konflik susulan terus menggelayut dalam pikiran dan perasaan mereka. Berbagai upaya telah dilakukan untuk mengembalikan para pengungsi Syiah ke kampung halamannya. Namun banyak pihak meragukan jaminan keselamatan para pengungsi itu apabila mereka kembali

ke kampung halamannya. Hal ini karena dendam yang menghunjam di hati para korban kerusuhan masih belum diselesaikan, sementara para pelaku kejahatan dalam kerusuhan itu belum dihukum sebagaimana mestinya. Kedua belah pihak sepakat adanya jaminan keamanan pasca pemulangan para pengungsi dengan menindak siapa pun yang melakukan pelanggaran lagi.

Kedua, sikap ulama yang memasang harga mati untuk melakukan pertobatan. Para ulama atau kiai Sampang mensyaratkan "tobat" dan "kembali ke Sunni" bila menginginkan hidup berdampingan di kampung halamannya. Sikap ulama ini didasarkan bahwa Syiah merupakan kelompok sesat dan menyimpang dan tidak akan bisa hidup berdampingan dengan masyarakat Sunni. Tanpa pertobatan dan kembali kepada Sunni, pasti akan muncul kerusuhan lagi yang disebabkan oleh perbedaan ideologi itu.

Ketiga, campur tangan pihak eksternal, baik media massa maupun lembaga-lembaga swadaya masyarakat. Pemberitaan dan advokasi yang mereka lakukan secara intensif, baik secara langsung maupun tidak langsung, turut andil membentuk militansi kelompok Syiah ini. Bahkan tidak sedikit kontribusi, baik donasi maupun pembinaan, diberikan di tempat pengungsian, sehingga memperteguh keyakinan terhadap ajaran Syiah dan menolak pertobatan yang disyaratkan ulama Sampang.

Akar dan Penyulut Konflik

Dilihat dari sisi sejarah, konflik bernuansa agama ini tidak lepas dari peran beberapa pihak sehingga memiliki eskalasi yang begitu besar dan dahsyat. Beberapa pihak itu

di antaranya:

Pertama, media massa. Liputan dan pemberitaan yang begitu intensif-masif dan cenderung provokatif memiliki pengaruh yang sangat luas. Liputan media elektronik seperti televisi dan internet telah ditonton sekian juta pasang mata, dan cukup memberi kesan yang mendalam atas tragedi kemanusiaan itu. Televisi lokal maupun nasional meliput dan menayangkan betapa anarkisnya aksi pembakaran rumah, pembunuhan sadis, dan pengusiran secara massal terhadap kelompok minoritas itu. Begitu pula media cetak melakukan investigasi dengan melakukan eksplorasi di lapangan dengan melakukan interviu terhadap para korban tragedi kemanusiaan itu.

Kedua, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Hasil kerja dan temuan dari berbagai LSM seperti Komnas HAM, Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian (PSKP), Kontras dan lainnya begitu detail dengan berbagai hasil wawancara secara mendalam terhadap berbagai pihak, khususnya para korban dan keluarga pengungsi. Hasil investigasi itu kemudian di-*blow-up* ke media massa, dan bahkan diteruskan di Mahkamah Konstitusi untuk memperjuangkan keadilan dan hak-hak kebebasan kepercayaan kelompok minoritas.

Ketiga, tokoh lokal dan pemerintah Kabupaten Sampang. Temuan dan hasil kerja beberapa pihak menunjukkan bahwa konflik itu tidak lepas dari perbedaan pandangan di antara tokoh lokal serta pemerintah Kabupaten Sampang dalam memandang konflik yang terjadi di wilayahnya. Tempat kejadian konflik sendiri merupakan wilayah yang sangat tertutup karena buruknya infrastruktur. Daerah itu juga termasuk daerah terbelakang secara ekonomi dengan lahan

yang bisa disebut gersang dan miskin sumber daya alam.

Keempat, organisasi eksternal. Peran IJABI (Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia) dan ABI (Ahlul Bait Indonesia) serta dan BASSRA (Badan Silaturrahmi Ulama Pesantren Madura) juga turut memperbesar eskalasi dan akselerasi konflik. Konflik semakin luas eskalasinya tidak lepas dari peran organisasi yang memiliki kedekatan baik secara moral-ajaran maupun kekeluargaan-historis. Pihak eksternal, dalam hal ini IJABI-ABI, sebagai patron Syiah dan BASSRA, sebagai patron Sunni, begitu intens dalam melakukan komunikasi untuk memberikan penguatan motivasi secara moral-spiritual kepada masing-masing pihak yang bertikai, sehingga konflik semakin menguat dan pada derajat tertentu semakin tajam.

Di tengah konflik yang begitu meradang itu, pemerintah Indonesia, waktu itu presiden Susilo Bambang Yudhoyono, meminta dibentuk tim rekonsiliasi sebagai mediator dalam memediasi dua kepentingan pihak yang berkonflik. Pihak pemerintah menyerahkan kepada tim Institut Agama Islam Negeri (IAIN), sekarang Universitas Islam Negeri (UIN), Sunan Ampel Surabaya untuk memediasi guna terselesaikannya konflik ini. Dalam rentang waktu yang begitu mepet, IAIN diminta untuk memediasi pertemuan di antara dua pihak untuk mendengar berbagai aspirasi dari pihak yang berkonflik guna membantu penyelesaian konflik dengan berbagai langkah solutif, termasuk bagaimana merumuskan warga pengungsi yang ingin kembali ke kampung halamannya. Namun, bukan rekonsiliasi dan jalan keluar yang diperoleh, justru militansi dari kelompok Syiah yang semakin menguat. Hal itu menyusul adanya syarat dari ulama Sunni terhadap pengungsi Syiah agar bertobat ketika

ingin kembali ke kampung halamannya guna hidup bersama dengan masyarakat Sunni.

Syiah: Beberapa Perbedaan pandangan dengan Sunni

Secara historis, Syiah bukan mazhab dalam konteks keagamaan melainkan muncul sebagai kekuatan politik yang beranggapan bahwa Ali bin Abi Thalib adalah seorang yang dirampas kepemimpinannya oleh Abu Bakar al-Shiddiq, Umar bin Khaththab, dan Utsman bin Affan. Namun pada perkembangannya, kelompok ini memiliki pandangan keagamaan di bidang akidah dan hukum, yang kemudian berkembang menjadi suatu aliran besar dengan berbagai sekte.[1] Dalam perkembangan berikutnya, aliran Syiah memiliki perbedaan dengan Sunni dalam tema-tema besar yang masuk dalam ranah akidah seperti masalah khalifah pengganti Rasulullah, kepemimpinan (imamah), keautentikan al-Qur'an, dan *ahl al-bait*.

Kalangan Syiah menganggap bahwa Ali bin Abi Thalib adalah pribadi yang pantas dan sah menduduki jabatan itu, namun peluang itu diserobot oleh pihak lain.[2] Sehingga kelompok yang loyal kepada Ali bin Abi Thalib yang ingin mewujudkan keinginannya bahwa Ali adalah orang yang berhak atas imamah dan khilafah, baik berdasarkan nash maupun wasiat. Intinya, *imamah* tidak boleh lepas dari anak cucunya sampai hari akhir nanti.[3]

---

1 Mustafa Muhammad Ash Shak'ah, *Islam bilaa Madhahib* (Jakarta: Gema Insani Press, 1994), 154.

2 Shabir Thuaimah, *Dirasat fi al-Firaq* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1983), 10.

3 Abi al-Fath Muhammad 'Abd al-Karim ibn Bakr Ahmad al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, 1976), 146.

Menurut pendapat Syiah Imamiyah dalam masalah *kema'shuman*, imam menempati posisi nabi sepenuhnya dengan hanya satu perbedaan, yaitu dalam masalah kenabian. Mereka berpandangan bahwa bila tidak ada imam, maka umat akan tersesat. Imam yang menjaga umat dari kesesatan haruslah orang yang *ma'shum*.[4] Dalam kitab *Aqidah al-Imamah 'inda al-Syiah Itsna Asyariyyah* ditulis bahwa kaum Syiah menempatkan imam laksana kedudukan Nabi Muhammad dalam *kema'shuman*, sifat-sifat dan ilmunya. Bahkan mereka berpendapat bahwa masalah *imamah* itu sama dengan *nubuwwah* (kenabian) dalam banyak hal kecuali dalam masalah wahyu. Kaum Syiah mengakui bahwa para imam tidak menerima wahyu, tetapi mereka berkeyakinan bahwa ilham para imam laksana wahyu dalam menjaga *kema'shuman* para imam dari kekeliruan. Sebagian dari kelompok Syiah berkeyakinan bahwa salah seorang malaikat yang selalu berada di sisi Rasulullah yang mengarahkannya dan memberinya petunjuk dan mengajarinya ilmu. Tatkala Rasulullah wafat menghadap Allah, malaikat itu tidak naik ke langit dan tetap tinggal di bumi untuk menunaikan tugasnya mendampingi para imam.[5]

Hal ini menguatkan bahwa wajib bagi seseorang untuk tidak terburu-buru mengambil sebuah kesimpulan dengan sesuatu yang umum sebelum menelusuri yang khusus. Penelusuran yang khusus itu mengarah pada pandangan para imam yang merupakan sosok al-Qur'an yang hidup. Karena setelah terputusnya wahyu tidak menafikan adanya kemungkinan *nasakh* yang dilakukan oleh para imam. Sebab

4 Ali Ahmad As-Salus, *Ensiklopedi Sunni Syiah Studi Perbandingan Akidah dan Tafsir*, Jilid I (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011), 367.

5 Ibid., 550.

ada kemungkinan Rasulullah telah menitipkan hukum yang me-*nasakh* itu pada orang yang mendapat wasiat (Ali bin Abi Thalib) dan orang yang dia beri wasiat selanjutnya hingga sampai waktunya untuk ditampakkan dan disampaikan. Mereka meyakini telah banyak *khabar* yang menyatakan penyerahan agama Allah kepada para imam.[6]

Terhadap keautentikan al-Qur'an, Syiah percaya bahwa al-Qur'an telah mengalami perubahan. Bahkan kalangan Syiah Itsna Asyariyah merasa kegerahan dengan kesepakatan jumhur Ahlus Sunnah tentang keabsahan al-Qur'an dengan mushaf Utsmani itu. Bahkan kelompok ekstrem Syiah ini mencemooh para Sahabat yang mulia khususnya *al-khulafa al-rasyidin* sebelum Ali bin Abi Thalib, yakni Abu Bakar, Umar dan Utsman yang dianggap tidak amanah dalam menerapkan syariat Islam serta dalam menjaga kitab Allah ini. Ketiga khalifah ini dianggap merampas khilafah dari tangan Ali, dan melakukan perubahan terhadap al-Qur'an agar tindakan-tindakan mereka tidak terbongkar dan tidak tampak hak Ali dan para imam sesudahnya dalam khilafah.[7]

Salah satu kitab yang paling terkenal di kalangan Syiah yang ekstrem ini adalah kitab *Fashl al-Kitab fi Tahrif Kitab Rabb al-Arbab* dikatakan bahwa "Ini adalah kitab yang lembut dan mulia. Saya tulis kitab ini untuk menyatakan kebenaran bahwa telah terjadi perubahan dalam al-Qur'an, dan saya ungkapkan kecurangan-kecurangan orang yang berbuat jahat dan permusuhan."[8] Untuk menopangnya,

6 Muhammad Ali Al-Khazimi Al-Khurasani, *Fawaid Al-Ushul 4*(Teheran: Maktabah Al-Shadr, tt), 247.

7 Ibid.

8 Husain bin Muhammad Taqi An-Nuri Ath-Thabrasi, *Fashl al-Khitab fi Tahrif Kitab Rabb al-Arbab* (T.tp.: Hajar, t.t.), 6.

kalangan Syiah menunjukkan adanya riwayat perubahan al-Qur'an:

> *Ketika Muhammad bin Abdullah telah meninggal, dua berhala Quraisy (Abu Bakar dan Umar) melakukan perampokan khilafah. Ali bin Abi Thalib mengumpulkan semua al-Qur'an dan dia letakkan pada kain. Kemudian datang menemui mereka yang saat itu ada di masjid dengan mengatakan, "Inilah kitab Allah. Rasulullah memerintahkan saya untuk memperlihatkan pada kalian agar menjadi hujjah pada hari di mana kita dihadapkan pada Allah di hari Kemudian." Pada saat itulah Fir'aun dan Namrudnya umat ini (Abu Bakar dan Umar) berkata, "Kami tidak butuh Qur'anmu." Kemudian Abu Quhafah (Abu Bakar) memanggil kaum muslimin dan dia berkata, "Siapa saja yang memiliki al-Qur'an baik satu ayat maupun satu surat maka hendaklah datang dengan al-Qur'an itu padaku." Maka datanglah kepadanya Abu Ubaidah al-Jarrah, Utsman bin Affan, Saad bin Abi Waqqash, Muawiyyah bin Abu Sufyan, Abdurrahman bin Auf, Thalhah bin Ubaidillah, Abu Said al-Khudri, Hasan bin Tsabit dan masih banyak lagi. Mereka mengumpulkan al-Qur'an itu dan membuang semua cacat yang datang dari mereka setelah wafatnya Rasulullah. Oleh karena itu al-Qur'an terlihat tidak sinkron dan tidak padu, sedangkan al-Qur'an yang dihimpun oleh Ali bin Abi Thalib masih ada di Shahih al-Amr, semoga Allah mempercepat turunnya yang di dalamnya terdapat semua hal, hingga hal yang terkecil.*[9]

9 Ibid., 9-10.

Kalangan Syiah berkeyakinan bahwa telah terjadi perubahan dan penyelewengan dalam al-Qur'an sebagaimana dikatakan Muhammad Sayyid al-Jazairi yang mengatakan bahwa para ahli hadits telah menyatakan kebenaran hadits-hadits *mustafidhah* bahkan hadits-hadits *mutawatirah* yang secara jelas menunjukkan bahwa telah terjadi perubahan dalam al-Qur'an baik dari segi perkataan, materi, *i'rab*, dan pengakuan terhadap kebenaran al-Qur'an itu sendiri.[10] Bahkan mereka menuduh para Sahabat yang mulia dengan sebutan kekufuran, pemberontak, kejam dan bodoh dengan tujuan agar mereka dianggap sebagai orang-orang yang tidak pantas menghimpun al-Qur'an sebagaimana yang diturunkan.[11]

Sementara ada riwayat al-Khulani yang merujuk pada perkataan Imam Ash-Shadiq yang menyebutkan bahwa sesungguhnya al-Qur'an yang dibawa Jibril itu jumlah ayatnya ada tujuh belas ribu.[12] Bahkan penulis kontemporer dari kalangan Syiah dalam Mukaddimah Tafsir al-Qummi menyatakan, "Tafsir ini sebagaimana lazimnya tafsir-tafsir terdahulu, mencakup tafsir yang meriwayatkan demikian banyak riwayat yang semuanya mengatakan bahwa mushaf yang kini berada di tangan kita tidak selamat dari adanya perubahan." Perkataan ini tidak sendirian tetapi baik klasik maupun modern, khusus maupun yang umum mengatakan hal yang sama.[13]

Namun dalam kelompok Syiah juga ada yang berpandangan sebagaimana umumnya ulama Sunni bahwa

---

10 al-Thabrasi, *Fashl Al-Khitab*, 30.

11 Ibid., 82.

12 Ibid., 211.

13*Mukaddimah Tafsir al-Qummi*, 22.

al-Qur'an tidak mengalami perubahan sebagaimana yang diyakini Syiah Ja'fariyah. Salah satu perkataan Sayyid al-Murtadha adalah bahwa al-Qur'an merupakan mukjizat, sumber pengambilan hukum syariah dan hukum-hukum agama. Ulama telah menjaga dan menghafalnya dengan sangat serius hingga mereka tahu segala perbedaan yang ada di dalamnya dari sudut i'rabnya, bacaan (*qira'at*) dan huruf-huruf serta ayat-ayatnya. Lalu bagaimana mungkin ia telah berubah dan berkurang padahal penjagaan kaum muslimin demikian serius, jujur dan penuh dengan kehati-hatian. Intinya adalah al-Qur'an yang dihimpun pada masa Rasulullah sama seperti apa yang ada di tangan kita sekarang. Para sahabat seperti Abdullah bin Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab dan sekelompok Sahabat datang pada Nabi dan mengkhatamkannya beberapa kali di hadapan Rasulullah. Bahkan kelompok Syiah ini berpandangan bahwa pendapat Syiah Imamiyah dan Hasyawiyah tidak perlu didengarkan karena mereka suka memakai hadits-hadits dhaif dengan sangkaan bahwa hadits itu shahih.[14]

Di sisi lain, Syiah mengkategorikan *ahl al-bait* hanya pada keluarga Ali karena menikah dengan Fathimah, dengan asumsi Fathimah adalah putri Nabi. Kalangan Syiah percaya bahwa kepemimpinan yang berasal dari jalur Fathimah adalah yang paling berhak menjadi pemimpin. Adapun nama-nama imam itu adalah Ali bin Abi Thalib (Amirul Mukminin), Hasan bin Ali (Hasan al-Mujtaba), Husain bi Ali (Husain al-Syahid), Ali bin Husain (Ali bin Zainal Abidin), Muhammad bin Ali (Muhammad al-Baqir), Ja'far bin Muhammad (Ja'far al-Shadiq), Musa bin Ja'far (Ali al-

14 al-Murtadha,*Mukaddimah*, 15.

Ridha), Muhammad bin Ali (Muhammad al-Jawad atau Muhammad al-Taqi), Ali bin Muhammad (Ali al-Hadi), Hasan bi Ali (Hasan al-Asykari), dan Muhammad bin Hasan (Muhammad al-Mahdi). Pengikut Syiah beranggapan bahwa imam keduabelas Muhammad bin Hasan (Muhammad al-Mahdi) bersembunyi di ruang bawah tanah ayahnya di Samarra dan tidak kembali, serta akan muncul lagi sebagai ratu adil di akhir zaman untuk menegakkan kebenaran.[15]

Namun pada saat yang sama, Syiah tidak memasukkan Utsman bin Affan padahal dia menikahi dua putri Nabi.[16] Utsman tidak hanya menikahi satu, tetapi dua putri, sehingga dia dijuluki *Dzun Nurain,* yang mana dia menikahi Ruqayyah (yang meninggal tiga hari setelah perang Badar), kemudian menikahi putri bungsu Rasulullah, yakni Ummu Kultsum. Utsman dikeluarkan Syiah dari Ahlul Bait karena membaiat Abu Bakar dan Umar serta menjadi khalifah setelah kedua khalifah itu meninggal, sehingga kitab-kitab Syiah mengkafirkan dan memunafikkan Utsman bin Affan itu.[17] Umar bin Khaththab juga tidak dimasukkan sebagai *ahl al-bait* padahal Ali bin Abi Thalib menikahkan putrinya dengan khalifah kedua itu. Syiah mengatakan bahwa Ali menikahkan putrinya kepada Umar karena takut ancamannya.[18]

---

15 Huzaemah, *Perbandingan Madzab* (Jakarta: Logos, 1997), 152.

16 Muhibbuddin Al-Khathib, *Dzun Nurain Utsman bin Affan* (T.tp.: T.p., 1394 H).

17 As-Salus, *Ensiklopedia Sunnah Syiah*, 214.

18 Syaikh Muhammad Hasan al-Amili, *Wasail Asy-Syiah ila Tashhil Masail Asy-Syariah* (Kairo: Mathbu'at al-Najah, 1391 H), 433-434.

Sunni: Beberapa Perbedaan Pandangan dengan Syiah

Secara historis, lahirnya kelompok Sunni tidak lepas dari adanya saling tuduh di antara kelompok-kelompok Islam. Mereka saling sesat menyesatkan dan kafir-mengkafirkan, sehingga muncul berbagai perpecahan dalam tubuh umat Islam. Kemunculan Sunni sebagai salah satu respon terhadap fenomena itu. Paham keagamaan ini berpandangan bahwa berpegang teguh dan mengikuti jejak Rasulullah merupakan jalan keluar untuk memperoleh keselamatan, yakni dengan berpegang pada Kitabullah dan Sunnah Rasulullah dengan seerat-eratnya.[19]

Dalam konteks sosial politik, pergolakan pemikiran Sunni ini tidak terlepas dari adanya perdebatan pemimpin atau pengganti pasca-kematian Rasulullah. Kalangan Sunni berpandangan bahwa pemimpin merupakan tonggak berdirinya agama ini, sehingga kekosongan pemimpin merupakan jurang kehancuran bagi ajaran Islam. Menjelang wafatnya Nabi, muncul berbagai spekulasi tentang pengganti Nabi, sehingga terjadi pembicaraan antara Ali dengan ibn Abbas tentang pentingnya menanyakan kepemimpinan pasca Nabi. Namun Ali menolak menanyakan hal itu kepada Nabi.[20]

Kalangan Sunni menunjukkan bukti, Ali bin Abi Thalib pernah meriwayatkan bahwa Rasulullah pernah ditanya:

> *"Ya Rasulullah, siapakah yang patut diangkat menjadi pemimpin setelah engkau? "Rasulullah menjawab, "Jika kalian mengangkat Abu Bakar, kalian akan*

---

19 Yusran Asmuni, *Ilmu Tauhid* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 121-122.

20 As-Salus, *Ensiklopedia Sunnah Syiah*, 27-28.

mendapatkannya sebagai pemimpin yang jujur, zuhud dari kehidupan dunia dan condong kepada kehidupan akhirat. Jika kalian mengangkat Umar, kalian akan mendapatkan seorang pemimpin yang kuat, jujur dan tidak takut sedikit pun akan celaan orang yang mencela di jalan Allah. Jika kalian mengangkat Ali, dan aku melihat kalian tidak akan melakukannya, kalian akan mendapatkannya sebagai pemimpin yang mendapat petunjuk dan memberi petunjuk kepada kalian dan akan membawa kalian kepada jalan yang benar.[21]

Atas dasar hadits itulah, kalangan Sunni menganggap bahwa Abu Bakar merupakan sosok yang memiliki sejumlah kelebihan dan patut menjadi pemimpin, dan hal itu diperkuat dengan peristiwa yang terkenal dengan nama Tsaqifah Bani Sa'idah yang menyepakati Abu Bakar al-Shiddiq sebagai pemimpin atau khalifah pertama.[22]

Hal yang patut menjadi catatan penting adalah kelapangan dada kaum Anshar yang begitu berjiwa besar ketika menerima kepemimpinan kalangan Muhajirin. Padahal kaum Anshar pantas menduduki jabatan super penting itu, berdasarkan kondisi empiris dan politis. Secara empiris, kaum Anshar bertempat tinggal di tanah kelahiran mereka, sementara secara politis, jumlah mereka mayoritas, kalau tidak mau dikatakan dominan. Hal itu bisa dilihat dari peristiwa Tsaqifah Bani Sa'idah.

Ketika Rasulullah wafat, telah sampai berita bahwa kaum Anshar tidak berkumpul di kediaman Rasulullah.

---

21 Ibid.

22 Umar Nahdi, *Sejarah Umat Islam, Tsaqifah Bani Saidah* (Jakarta: Obor, 1988), 36.

Namun mereka berkumpul untuk bersidang di Tsaqifa Bani Sa'idah. Sementara Ali dan Zubair serta beberapa orang dari kalangan Muhajirin berkerumun menuju Abu Bakar. Maka Umar bin Khaththab berkata kepada Abu Bakar: "Wahai Abu Bakar, marilah kita bersama-sama berangkat menjumpai saudara-saudara kita dari kalangan Anshar." Lalu kami berangkat menuju mereka. Di tengah perjalanan, kami bertemu dengan dua orang saleh. Kedua orang itu menceritakan tentang kesepakatan kaum Anshar untuk membaiat Sa'ad bin Ubadah sebagai khalifah, lantas kedua orang itu pun bertanya: "Ingin kemanakah kalian kaum Muhajirin?" Kami menjawab: "Kami ingin bertemu saudara-saudara kami, kaum Anshar." Keduanya menyarankan kepada kami untuk tidak mendekati mereka dan memutuskan perkara kami di antara kami sendiri. Maka aku menjawab, "Demi Allah, kami akan tetap mendatangi mereka." Lalu kami berangkat hingga kita bertemu dengan mereka di Tsaqifah Bani Sa'idah, sementara Sa'ad bin Ubadah sedang berselimut dan dalam keadaan sakit. Salah seorang kaum Anshar berpidato: "Kami adalah pembela dan penolong agama Allah serta tentara-tentara pembela agama Islam, sedangkan kalian wahai kaum Muhajirin adalah komunitas kecil dibandingkan kaum Anshar yang datang bersama-sama kerabat kalian dari Mekkah. Mereka bermaksud menjegal kami, dan menyingkirkan kami dari perkara ini." Setelah sambutan itu, maka aku (Umar) ingin berbicara dengan kata-kata yang sudah dipersiapkan untuk mempresentasikannya di hadapan Abu Bakar, sedangkan posisiku berada di belakang Abu Bakar beberapa langkah. Ketika aku mau

berbicara, Abu Bakar menegur dan berbicara, "Demi Allah, kebaikan atau peranan yang telah kalian uraikan memang tepat dan sesuai bagi kalian, dan perkara khilafah belum pernah dipimpin oleh golongan lain kecuali dari golongan Quraisy, karena mereka adalah bangsa Arab yang memiliki kemuliaan dan keturunan yang baik. Saya merestui salah satu di antara dua orang ini untuk dijadikan pemimpin kalian. Oleh karena itu pilihlah salah satunya yang kalian inginkan. Abu Bakar memegang tanganku dan Abu Ubaidah al-Jarrah." Kemudian Umar mengatakan, "Demi Allah, jika aku maju lalu leherku dipenggal sehingga tidak mendekatkan diriku kepada perbuatan dosa, itu lebih aku cintai daripada menjadi pemimpin sementara Abu Bakar ada di antara orang yang aku pimpin." Lalu seorang dari Anshar bersuara, "Saya tunas pohon yang kokoh, tempat berlindung dan penyangga, dari kami mengangkat seorang pemimpin, dan dari kalian wahai orang-orang Quraisy diangkat seorang pemimpin juga." Akibat dari suara ini terjadi kebisingan sehingga dikhawatirkan akan terjadi peristiwa yang tidak diinginkan. Lalu aku berkata, "Bentangkan tanganmu ya Abu Bakar." Maka diulurkanlah tangannya, dan aku membaiatnya yang diikuti oleh kaum Muhajirin dan golongan Anshar pun sama-sama mengikuti kami.

Dari peristiwa ini menunjukkan betapa besar pengorbanan kaum Anshar dan kekokohannya dalam memegang risalah kenabian dengan memegang teguh perintah Nabi tentang kedudukan orang Quraisy yang memiliki kemuliaan dan keturunan yang baik, sehingga mereka berbesar hati membaiat Abu Bakar sebagai khalifah dengan mengesampingkan Sa'ad

bin Ubadah yang sudah mereka sepakati sebelumnya.

Begitu pula tentang kekhalifahan dalam Islam kalangan Sunni, secara berurutan mengakui Abu Bakar al-Shiddiq, Umar bin Khaththab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib, merupakan fakta sejarah yang sah. Abu Bakar yang dipilih secara aklamasi oleh kalangan Muhajirin dan Anshar merupakan kepemimpinan yang sah. Ali memang tidak membaiat Abu Bakar bersamaan kaum muslimin tetapi Ali melakukannya beberapa hari setelah kaum muslimin berbaiat. Sebagaimana yang diriwayatkan dalam kitab Bukhari berikut ini bahwa Ali berkata:

> *"Kami telah mengetahui keutamaan dan kelebihanmu dan apa yang telah Allah anugerahkan kepadamu. Kami tidak iri hati (dengki) terhadap kedudukanmu sebagai khalifah, tetapi (amat disayangkan) Anda tidak bermusyawarah mengenai masalah ini. Karena kedekatan kami dengan Rasulullah membuat kami beranggapan bahwa kami mempunyai hak dalam masalah ini." Ucapan Ali membuat Abu Bakar meneteskan air mata. Pada saat Abu Bakar menyampaikan kata sambutannya mengatakan, "Demi Dzat yang diriku berada di dalam kekuasaan-Nya, sesungguhnya kerabat keluarga Rasulullah lebih saya utamakan dalam menjalin hubungan silaturahmi dari kerabat-kerabatku. Adapun perselisihan yang terjadi antara aku dan kamu adalah disebabkan harta. Aku tidak bermaksud menahan harta itu, namun aku tidak akan pernah meninggalkan suatu perkara yang pernah Rasulullah kerjakan." Ali berkata kepada Abu Bakar, "Waktu untuk membaiatmu akan dilaksanakan setelah tergelincirnya matahari." Setelah Abu Bakar selesai mengerjakan shalat dhuhur, dia naik mimbar. Setelah*

mengucapkan syahadat dan shalawat, ia menyebutkan kedudukan Ali dan keterlambatannya di dalam pembaiatan serta kendala yang menghalanginya kemudian ia meminta maaf. Lalu Ali naik ke mimbar. Setelah mengucapkan syahadat, shalawat, dan istighfar, Ali menyebutkan hak dan keutamaan pribadi Abu Bakar. Tetapi, kata Ali, kami berpandangan bahwa kami memiliki hak, sedangkan anda tidak bermusyawarah dengan kami. Maka orang-orang yang hadir bergembira dengan sikap Ali itu seraya berkata, "Engkau benar," sehingga ketika Ali mengoreksi permasalahan ini secara baik-baik, hal ini membuat kaum muslimin bertambah cinta dan dekat kepadanya. Kemudian Ali menyebutkan kemuliaan Abu Bakar dan keutamaannya, yaitu orang yang pertama beriman, lalu Ali berjalan menuju Abu Bakar untuk membaiatnya sedangkan kaum muslimin menyambutnya sambil berkata, "Engkau benar dan baik."[23]

Kalangan Sunni memandang bahwa sebelum meninggal, Nabi memerintahkan untuk berpegang teguh pada al-Qur'an dan Sunnah, serta perintah untuk memperhatikan keluarga beliau. Wasiat Nabi itu menunjukkan agar kita menghormati dan mencintai keluarga Nabi dan memosisikan mereka pada posisi yang layak. Kecintaan itu menuntut kita untuk mencintai keluarganya yang suci dan menyambung tali persaudaraan mereka.

Ada hadits yang menunjukkan pentingnya memperhatikan keluarga Nabi, yakni dari Atiyah bin Abi Sa'id bahwa Nabi bersabda:

---

23 al-Asqalani, *Fath al-Bari*, kitab Jihad.

"Aku telah tinggalkan bagi kalian dua perkara yang berharga. Satu di antara keduanya lebih besar dari yang lain, Kitabullah sebagai tali yang terulur dari langit ke bumi dan sanak keluarga dekatku. Keduanya tidak akan terpisah sampai keduanya menemuiku di al-Haudh (telaga di surga)."[24]

Dari fakta di atas menunjukkan berita yang jelas dan tidak ada teks yang menunjukkan kepemimpinan harus dari keluarga Nabi tetapi Nabi hanya berpesan untuk berpegang pada Kitabullah (al-Qur'an) dan memperhatikan keturunan dan keluarga Nabi yang berpegang teguh pada ajaran Nabi itu. Namun ada kalangan lain yang menafsirkan bahwa kepemimpinan harus dari kalangan keturunan Nabi.[25]

Adapun makna *ahl al-bait* menurut al-Salus mengutip pandangan Imam al-Hakim berkata, yang dimaksud sanak keturunan Rasulullah adalah *ulama al-'amilun* (para ulama yang giat bekerja), dimana mereka tidak pernah berpisah dengan al-Qur'an. Adapun mereka yang bodoh atau yang pintar tapi pemahamannya bercampur kebatilan, maka mereka berada di luar pusaran *ahl al-bait*. Sebaliknya apabila suatu kelompok berilmu, berakhlak dan berpegang pada al-Qur'an dan berpegang teguh pada ajaran Nabi sementara dia bukan dari keluarga dan keturunan Nabi, maka mereka perlu diikuti.[26]

Sementara menurut Ibn Taimiyah bahwa *ijma'* umat menjadi landasan hukum bersama Al-Qur'an dan Sunnah. Sementara sanak keluarga Rasulullah adalah bagian dari umat

---

24 Imam Ahmad, *Al-Musnad'*, juz III (Mesir: Dar-Al-Ma'arif, 1313), 14.
25 As-Salus, *Ensiklopedia Sunnah Syiah*, 160.
26 Ibid., 162.

dalam melakukan *ijma'*. Maka *ijma'* umat sama dengan *ijma'* sanak keluarga Rasulullah.[27] Dengan demikian, *ahl al-bait* adalah sanak keluarga Nabi yang berpegang teguh pada ajaran Nabi dan menegakkan al-Qur'an dan Sunnah. Sementara yang berseberangan dengan keduanya, tidak pantas untuk disebut sebagai *ahl al-bait*.[28]

Kalangan Sunni berpandangan bahwa tidak adil mengategorikan *ahl al-bait* dari jalur Fatimah, dengan asumsi Fathimah adalah putri Nabi. Padahal Utsman bin Affan menikahi dua putri Nabi (Ruqayyah dan Ummu Kultsum). Utsman dikeluarkan Syiah dari *ahl al-bait* karena membaiat Abu Bakar dan Umar serta menjadi khalifah setelah kedua khalifah itu meninggal. [29] Begitu pula Umar bin Khaththab juga tidak dimasukkan Syiah sebagai *ahl al-bait* sekalipun Ali bin Abi Thalib menikahkan putrinya dengan Umar.[30] Tuduhan Syiah yang mengatakan Ali menikahkan karena ancaman Umar, bukan hanya mendiskreditkan Umar, namun hal itu merendahkan Ali sebagai orang yang dinilai kehilangan keberanian yang merupakan sifatnya yang sangat terkenal. Hal itu menempatkan Ali sebagai orang yang nista dan penakut.

Kalangan Sunni yakin bahwa al-Qur'an yang dipegang kaum muslimin saat ini adalah autentik, dan mushaf Utsmani merupakan hasil karya para sahabat yang mulia dan terjaga hingga hari kiamat. Sebagaimana Firman Allah:

Tidak ada perubahan bagi kalimat-kalimat Allah.

27Ibnu Taimiyah, *Minhaj As-Sunnah an-Nabawiah* (Makkah: Jami'ah Imam Muhammad Ibnu Su'ud, 1406 H).

28 As-Salus, *Ensiklopedia Sunnah Syiah*, 163.

29 Ibid., 214.

30 al-Amili, Wasail Asy-Syiah, 433-434.

Yang demikian itu adalah kemenangan yang besar.[31] *Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Qur'an, dan Sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.*[32]

Ayat ini merupakan jaminan tentang kesucian dan kemurnian al-Qur'an selama-lamanya dengan mempersiapkan orang-orang yang menjaganya dengan menghafal dan mengajarkan kepada orang lain. Sunni berkeyakinan bahwa al-Qur'an telah ditulis di zaman Rasulullah dan dihimpun pada zaman Abu Bakar al-Shiddiq kemudian di zaman Umar bin Khaththab, kemudian ditulis pada zaman Utsman bin Affan yang kemudian dikenal dengan Mushaf Utsmani, yang telah terjaga di dada-dada kaum muslimin sepanjang masa.[33]

Konflik dan Kekerasan Kolektif: Konflik Berbasis Ekonomi atau Agama

Konflik merupakan suatu kondisi di mana adanya dua kelompok atau lebih yang berusaha mendapatkan sesuatu yang sama dan langka atau unik di saat yang bersamaan.[34] Sesuatu yang langka itu bisa berupa sumber ekonomi, keamanan manusia, agama atau yang lainnya. Oleh karena itu, dalam sebuah konflik terdapat motif yang melatarbelakanginya. Apakah ia bermotif ekonomi atau murni bermotif agama. Hal itu bisa kita lihat dalam konteks konflik antara masyarakat Syiah berhadapan dengan masyarakat Sunni yang kemudian menghasilkan konflik

31 QS. Yunus: 64.

32 QS. Al-Hijr: 9.

33 As-Salus, *Ensiklopedi Sunnah Syiah*, 571.

34 Niklas LP. Swanstrom & Mikhael S. Weissmann, *Conflict: Conflict Prevention, Conflict Management and Beyond: A Conceptual Exploration* (Sweden: Uppsala University, 2005), 9.

maka ada kepentingan yang sama diperebutkan oleh dua kelompok itu di tempat yang sama.

Sementara titik akhir dari konflik memiliki dua implikasi, yaitu perdamaian atau kekerasan. Merujuk pada apa yang dikatakan oleh Galtung, konflik yang membawa implikasi kedamaian jika dikelola dengan baik, dan sebaliknya jika tidak mampu diredam, akan terjadi kekerasan.[35] Konflik yang muncul lebih banyak mengarah pada kekerasan baik bersifat fisik maupun kekerasan penghilangan sumber daya ekonomi. Pada proses berikutnya, akan muncul keinginan dari dua kelompok itu untuk menggagas perdamaian setelah sekian lama mereka menghadapi konflik yang terbukti saling merugikan. Keinginan itu berwujud adanya keinginan pulang kampung yang dimediasi oleh pihak yang berfungsi melakukan rekonsiliasi.

Kekerasan kolektif lebih terlihat dalam konteks kekerasan ini karena dilakukan oleh kelompok dalam jumlah besar. Sebagaimana hasil riset Varshney menunjukkan bahwa *collective violence* adalah kekerasan yang dilakukan oleh kelompok pada kelompok lain (sebagaimana dalam kerusuhan yang dilakukan antaretnis atau antaragama dan intraagama), oleh sekelompok pada individu (seperti dalam hukuman gantung ketika seseorang divonis bersalah terhadap negara), oleh individu pada kelompok (seperti dalam aksi terorisme yang dilakukan seseorang ketika menyerang sekelompok masyarakat), oleh negara pada kelompok (seperti serangan kelompok militer atau pemerintah kepada

35 Johan Galtung, "Introduction: Peace by Peaceful Conflict Transformation, The Transcend Approach," dalam Charles Webel & Johan Galtung (eds.) *Handbook of Peace and Conflict Studies*(New York, NY: Routledge, 2007), 14.

masyarakat sipil.[36]

Kekerasan kolektif ini berguna dalam melihat bagaimana kelompok Sunni yang berbaku perang secara fisik melawan kelompok Syiah yang menghilangkan sejumlah aset penting, seperti tempat tinggal beserta propertinya. Bahkan mengganggu hubungan sosial dan ekonomi. Dalam konteks konflik yang bernuansa agama, eskalasi konflik begitu tinggi karena faktor agama sangat rentan dimanipulasi untuk kepentingan individu.[37] Faktor agama sering kali bukan penyebab utama konflik, namun kepentinganlah yang menjadi faktor penentu terjadinya konflik itu. Hal ini bisa dipakai untuk menjelaskan adanya konflik yang bernuansa agama di permukaan, namun yang menjadi faktor utama adalah persoalan sumber daya. Padahal, kepentingan individu itulah yang menjadi faktor penting yang tidak terlihat secara terbuka di masyarakat. Konflik etnis atau agama mendapat perhatian yang serius dari sejumlah kalangan, baik peneliti (researchers) maupun pengambil kebijakan (*decision makers*), karena dampak dari konflik ini begitu luas cakupannya.[38]

Fakta yang muncul di berbagai media terlihat bagaimana dampak kekerasan fisik itu memiliki dampak sosial yang begitu besar dan merugikan dari sisi kekeluargaan-persaudaraan, sosial-ekonomi. Pembunuhan, pembakaran

---

36 Ashutosh Varshney, Tadjoedin, dan Rizal Panggabean, "Patterns of Collective Violence in Indonesia," dalam Ashutosh Varshney (ed.), *Collective Violence in Indonesia 1990-2003* (Colorado: Lynne Rienner Publishers Inc. 2010), 40-49

37 Roger MacGinty, *No War, No Peace, the Rejuvenation of Stalled Peace and Peace Accords* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2006), 27.

38 Samsu Rizal Panggabean, "Approaches to Ethnic and Religious Conflict Resolution," dalam Frans de Djalong & Lambang Trijono (eds.), *the Making of Ethnic and Religious Conflict in Southeast Asia, Cases and Resolution* (Yogyakarta: CSPS Books, 2004), 51.

rumah dan berujung penghilangan segala potensi sumber daya, berupa pengusiran dari tanah halamannya, adalah gambar jelas dari konflik ini. Penyelesaian atas konflik itu memerlukan pendekatan komprehensif untuk menyelesaikan sejumlah masalah, misalnya, keamanan, pendidikan, kesehatan, sarana prasarana publik dan sebagainya.

Untuk membaca hubungan antara agama dan kekerasan, perlu dilihat dari sisi dualisme agama. Di satu sisi, agama mengajarkan dan mengajak perdamaian, namun di sisi lain kekerasan atas nama dan pembelaan pada agama juga sering terjadi. Para pemuka dan tokoh agama senantiasa menempatkan agama sebagai pembawa keselamatan dan perdamaian dan mengidentikkan agama dengan perdamaian itu. Namun pada tataran empiris, kerusuhan terjadi juga tidak lepas dari peran pemuka agama itu. Oleh karena itu, setidaknya ada tiga pendekatan untuk melihat kekerasan agama, yakni primordialis, instrumentalis, dan konstruktivis.[39]

Pendekatan primordialis meyakini bahwa agama dan etnis itu statis, tidak dinamis. Oleh karenanya, identitas agama dan etnis itu tetap, alami, dan tak terelakkan. Orang yang masuk dalam perspektif ini memiliki kecenderungan untuk menciptakan dunia mereka sendiri, di mana mereka mengatur nilai, ideologi, agama, dan etnisitas mereka sendiri. Sementara orang lain tidak berhak tinggal dan hidup dalam dunia yang mereka ciptakan. Reproduksi yang muncul adalah kita baik dan orang lain adalah buruk, mengukuhkan identitas diri sendiri dan menolak identitas lain.

39 Andreas Hasenclever & Volker Rittberger, "Does Religion make a difference? Theoritical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict," *Millenium Journal of International Studies* (2000), 641.

Pendekatan instrumentalis memandang bahwa agama dan etnis bukan penyebab utama kekerasan, melainkan adanya *entrepreneur* politik dan ekonomi yang memanfaatkan keduanya untuk mencapai tujuan dan kepentingan mereka.[40] Pendekatan ini untuk menjelaskan bahwa konflik yang terjadi di berbagai belahan dunia yang mengatasnamakan agama, disebabkan oleh kepentingan politik dan ekonomi. Sementara mereka, yang mempunyai kemampuan untuk mentransformasikan norma-norma dan tradisi-tradisi yang sakral, mengusung dan membawa isu agama, etnis dan nilai-nilai transendental dalam rangka untuk meraih kepentingan politik dan ekonominya.

Pendekatan konstruktivis berada di antara kedua perspektif keduanya guna melakukan sintesis. Mereka meyakini bahwa konflik-konflik sosial tertanam dalam struktur kognitif seperti ideologi, etnis, agama, dan nasionalisme. Namun saat yang sama, peran *entrepreneur* politik dan ekonomi dianggap sebagai faktor yang memicu adanya kekerasan agama.

Konflik Syiah-Sunni: Kekerasan Kolektif

Puncak konflik yang terjadi di antara kelompok Syiah dan Sunni di Sampang pada tanggal 26 Agustus 2012 antara masyarakat dengan pengikut Tajul Muluk direkam oleh beberapa pihak untuk dicarikan sebab dan akar persoalannya.

Menurut MUI Jawa Timur, bahwa kerusuhan tanggal 26 Agustus 2012 itu dipicu oleh beberapa faktor. *Pertama*,

40 Rizal Sukma, "Ethnic Conflict in Indonesia Causes and the Quest for Solution," dalam Kusuma Snitwongse & W. Scott Thomson (eds.), *Ethnic Conflict in Southeast Asia* (Singapore: ISEAS, 2005), 30-40.

pengembalian anak Sampang yang mondok di komunitas Syiah. Adanya anak para pengikut Syiah yang dipondokkan di Bangil yang diyakini sebagai pondok bermazhab Syiah. Pemerintah lokal memfasilitasi permintaan pihak yang meminta anak yang dipondokkan di komunitas Syiah itu untuk ditarik kembali ke Sampang. Hal itu agar mereka tidak tercerabut dari akar budaya Madura.

Kedua, kelompok Syiah penyulut konflik. Atas himbauan kembali ke kampung halaman, masyarakat mengambil anak-anak mereka dan kembali ke rumah dan tidak ada tindak kekerasan dan masyarakat Sunni tidak membawa senjata tajam. Selama pemulangan itu tidak terjadi apa-apa. Justru kelompok Syiah yang mempersiapkan diri untuk melakukan penyerangan terhadap masyarakat Sunni dengan melempar batu dan bom molotov dan mempersiapkan ranjau.

Ketiga, ilmu kekebalan. Komunitas Syiah dibekali dengan ilmu kekebalan, sehingga apa pun yang menyerang mereka tidak mencederai tubuh mereka. Pada saat itu seorang laki-laki bernama Hamamah (seorang pengikut Syiah) memamerkan kekebalan tubuhnya dengan menyerang secara membabi buta di kerumunan massa Sunni dengan membawa senjata celurit panjang. Serangan senjata tajam kepada Hamamah tidak melukai sedikit pun karena memiliki ilmu kekebalan, namun akhirnya dia terbunuh karena sebagian masyarakat mengetahui bagaimana cara membunuh orang yang memiliki ilmu kekebalan. Kondisi inilah yang membuat masyarakat kemudian menyerang komunitas Syiah sehingga terjadi pembakaran rumah yang berujung pengusiran mereka dari kampung halamannya. Artinya, bentrokan itu dipicu dan diawali dengan provokasi komunitas Syiah kepada

komunitas Sunni.[41]

Menurut *Laporan Investigasi dan Pemantauan* yang dibuat oleh Kontras,[42] sejak awal semua pihak yang berwenang telah mengambil keputusan bahwa solusi awal dalam penyelesaian konflik Sunni-Syiah di Sampang adalah dengan mengasingkan Tajul Muluk ke luar pulau Madura. Ternyata asumsi bahwa dikeluarkannya Tajul Muluk akan meredakan ajaran Syiah tidak terbukti. Mereka tetap mengadakan acara pengajian dengan diasuh oleh Iklil al-Milal, saudara Tajul, beserta beberapa orang ustadz di sana.

Pada awal bulan Juli 2011, Tajul Muluk mendapat informasi bahwa kampungnya aman. Maka pada tanggal 24 Juli dia kembali ke kampung halaman. Berita kepulangannya itu kemudian diketahui masyarakat, sehingga pada tanggal 26 Juli 2013 ratusan massa mengepung rumahnya dan mengancam akan membakar rumahnya. Maka dengan jaminan keamanan, Tajul dibawa keluar dan diamankan pihak keamanan Sampang, dalam hal ini Polres Sampang. Oleh karena alasan keamanan, Tajul pergi ke Malang.

Namun kekerasan tetap terjadi. Pada tanggal 29 Desember 2011, terjadi aksi pembakaran yang dilakukan 500-an massa dengan membakar pesantren, rumah tinggal keluarga Tajul, ruang kamar santri, ruang kelas, dan toko kelontong serta segala isinya, dan pengikut Syiah diusir dan dibawa ke GOR Sampang. Setelah tinggal di GOR 10 bulan, dengan alasan keamanan, warga pengungsi itu dipindah ke rumah susun Jemundo, Puspo Agro, Sidoarjo. Hal itu terjadi

---

41 Abdusshoad Buchori, *Pokok Pikiran dari MUI Jawa Timur Menyikapi Rencana Rekonsiliasi Pengikut Tajul Muluk dengan Penduduk Setempat*, Surabaya, 20 Juli 2013.

42 Laporan Investigasi dan Pemantauan Kasus Syiah Sampang, 2012.

pada 20 Juni 2013.

Jumlah jamaah Syiah yang tercatat di Desa Nangkernang sebanyak 548 orang atau 145 Kepala Keluarga (KK). Data itu menunjukkan adanya kekerasan kolektif terhadap warga yang dilakukan oleh massa yang terorganisir, sehingga terjadi pengusiran dari kampung halamannya yang justru mendatangkan persoalan baru terhadap konstelasi lokal maupun nasional.

Pengungsi dan Kondisi Pengungsian:Pengungsiingin Pulang Kampung

Kondisi di pengungsian cukup memprihatinkan, di mana para pengungsi harus menjalani hidup tanpa memiliki akar sosial, budaya, lahan kerja sebagaimana yang telah mereka jalani di kampung halamannya. Badan Penanggulangan Bencana Daerah (BPBD)[43] menunjukkan bahwa jumlah pengungsi yang berada di Puspo Agro adalah 69 KK yang terdiri dari 233 jiwa.

Data BPBD menunjukkan beberapa kondisi penanganan tanggap darurat. *Pertama*, aspek spiritual. Tidak adanya ruang khusus yang disediakan untuk melakukan ibadah bersama. Mereka melakukan ibadah ritual di salah satu kamar pengungsi dan masjid di lokasi Puspo Agro. *Kedua*, aspek sosial. Tidak terjaminnya ruang partisipasi pengungsi Syiah oleh otoritas dalam keputusan masa depan mereka. *Ketiga*, aspek kesehatan dan sanitasi. Adanya menu yang sama di antara balita dan lansia sehingga tidak ada makanan khusus untuk bayi di bawah 1 tahun. Tidak adanya fasilitas

43 Laporan Tanggap Kemanusiaan Keadaan Penyintas Syiah Sampang yang Direlokasi di Sidoarjo, 9 Juli 2013

untuk membuang sampah serta terbatasnya sarana untuk menjaga kesehatan. *Keempat*, aspek ekonomi. Belum adanya jaminan pemenuhan lapangan pekerjaan karena mereka masih berharap kembali ke kampung halamannya. *Kelima*, aspek pendidikan. Ketertinggalan anak dari aspek pendidikan dan pengelolaannya sangat terbatas. *Keenam,* aspek penataan ruang. Dalam pengungsian tidak ada pembedaan ruang untuk rumah tangga, bermain anak serta papan informasi yang memadai bagi para pengungsi.

Sementara Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian (PSKP) mengadakan diskusi dengan topik "Bina Damai untuk Sampang: Menghindari Gaps dan Overlaps."[44] Dalam diskusi itu dibahas beberapa poin penting. *Pertama*, penting membangun kembali rumah yang terbakar sebelum mengembalikan pengungsi ke kampung halamannya. *Kedua*, mengembalikan hubungan sosial yang rusak akibat pengusiran itu, baik hubungan antarfamili, tetangga maupun hubungan ekonomi. *Ketiga*, pentingnya menanamkan perbedaan di kalangan masyarakat yang berbeda keyakinan yang sudah terjadi selama 1400 tahun, dan menghindari penggunaan kekerasan dalam merespons perbedaan. *Keempat,* pentingnya peran polisi sebagai pihak yang bertanggung jawab dalam menjamin keamanan warga dengan melakukan pendekatan "harkamtibmas" dengan represi yang memadai, terukur, dan terencana sehingga kekerasan terbuka dapat dicegah. *Kelima*, pemerintah daerah kurang berfungsi optimal dalam mengelola konflik Syiah-Sunni, tidak menerapkan *restorative*

44 Diskusi tanggal 2 Juli 2013 itu diikuti oleh Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian (PSKP), Center for Religious and Cross Cultural Studies (CRCS) UGM, Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK), dan Institute of International Studies (IIS).

justice, procedural justice, serta penegakan keadilan sosial dan ekonomi.

Karena kondisi seperti itu, para pengungsi rindu akan kampung halaman dan ingin pulang untuk menjalani kehidupan seperti semula, sebelum mereka menjalani hidup di daerah lain.

Rekonsiliasi dan Upaya Mengembalikan ke Kampung Halaman

Keinginan pulang kampung warga pengungsi begitu kuat. Keinginan untuk hidup sebagaimana biasanya merupakan mimpi besar yang ingin diwujudkan. Hal ini didukung adanya tim rekonsiliasi atas inisiatif pemerintah pusat (Presiden) serta berbagai dialog kemanusiaan, sehingga muncullah gagasan untuk mengusung program mengembalikan para pengungsi yang telah terusir dari kampung halamannya dengan berbagai langkah kongkret.

Untuk merealisasikan hal itu, tim rekonsiliasi yang dipimpin oleh Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Dr. Abd. A'la, MA. mengundang beberapa pihak, yang terlibat dalam konflik, baik langsung maupun tidak langsung, untuk melakukan dialog. Dialog itu dilaksanakan untuk merespons persoalan yang telah menyebar menjadi isu internasional.

Pada awalnya, tim rekonsiliasi mengundang dan mengumpulkan pengungsi dan pihak yang menjadi patron para penganut Syiah, dalam hal ini IJABI dan ABI.[45] Dalam dialog awal Ramadhan itu disepakati beberapa poin. *Pertama*, sepakat kembali ke kampung halaman. Mereka sepakat ingin kembali ke kampung halaman karena mereka rindu

45 Pertemuan dilangsungkan di kantor Bupati Sampang, 18 Juni 2014.

akan kehidupan yang normal, serta bosan dengan hidup di pengungsian. *Kedua*, sanggup melupakan konflik. Mereka sanggup melupakan segala bentuk tragedi kemanusiaan yang telah mereka alami. *Ketiga*, sepakat bersosialisasi dengan masyarakat kampung. Mereka akan mau bergaul dengan masyarakat lokal serta mau menghargai tradisi lokal.

Selang dua hari, tim rekonsiliasi mengundang pihak-pihak yang berkepentingan: pemerintah, MUI, Bakesbang serta dinas terkait dengan masalah sosial. Dalam pertemuan itu disepakati langkah-langkah strategis dalam mengatasi masalah pengungsi dan proses mengembalikan mereka ke kampung halaman mereka.[46]

Pada pekan berikutnya, ketua tim rekonsiliasi mengumpulkan seluruh komponen masyarakat yang terlibat dalam konflik untuk mendengarkan sejumlah masukan mengenai langkah-langkah strategis dan riil dalam proses pengembalian pengungsi ke kampung halaman secara damai dan aman.[47] Pertemuan itu diikuti oleh Menteri Perumahan Rakyat, Gubernur Jawa Timur, Wakapolda Jawa Timur, BASSRA, IJABI, ABI, NU, dan Muhammadiyah. Pertemuan ini diliput oleh media.

Mengakhiri Konflik Syiah-Sunni: Menguatnya Militansi Kelompok Syiah

Mengakhiri konflik yang bernuansa etnis atau agama begitu mudah dikatakan, namun mengaplikasi upaya itu dengan langkah-langkah strategis membutuhkan kerja

---

46 Pertemuan dilangsungkan di ruang sidang Rektorat UIN Sunan Ampel Surabaya, 27 Juni 2014.

47 Pertemuan dilangsungkan di ruang sidang Rektorat UIN Sunan Ampel Surabaya, 30 Juni 2014.

ekstra. Untuk mencapai penyelesaian itu, perlu melibatkan seluruh unsur dalam masyarakat, baik kalangan akademisi, tokoh lokal, baik yang berpengaruh langsung atau tidak, pemerintah daerah, serta pihak-pihak yang memiliki kesungguhan khususnya dalam memfasilitasi pemulihan yang berdimensi holistik. Pemulihan itu menyangkut sarana maupun prasarana, khususnya pembangunan akses jalan serta pemulihan sarana fisik, rumah, sekolah serta lapangan kerja bagi masyarakat desa yang secara ekonomi sangat terbelakang.

Namun dalam perjalanannya, bukan melemahnya perlawanan dan muncul toleransi untuk saling menerima dan siap hidup berdampingan, namun justru muncul penguatan yang begitu besar dari kelompok Syiah. Alih-alih mau kembali kepada Sunni, justru keyakinannya semakin menguat dan menambah militansi terhadap ajaran agamanya dan menolak berbagai syarat yang diajukan oleh ulama Sampang bila ingin kembali ke kampung halamannya. Ketika ulama Sampang sampai pada kesimpulan atas kesesatan kelompok Syiah dan menolak kembali ke kampung halamannya meskipun setelah mengadakan pertobatan, militansi kelompok Syiah justru semakin menguat dan tidak beranjak dari keyakinannya dan siap menanggung risiko apa pun.

Road Map Penyelesaian Konflik: Merangkai sebuah Harmoni

Sudah memasuki tahun kelima para pengungsi Syiah tinggal di Rusunawa Jemundo, Sidoarjo. Paska-tragedi kemanusiaan yang terjadi antara kelompok Sunni dengan kelompok Syiah di Karang Gayam dan Blu'uran Sampang

pada 26 Agustus 2012, nasib kelompok Syiah pengikut Tajul Muluk ini tidak mendapatkan titik terang dan kejelasan. Sebelumnya, setelah hampir sepuluh bulan mereka ditempatkan di GOR Sampang, mereka diungsikan ke Rusunawa Puspo Agro Jemundo hingga sekarang. Sudah banyak upaya dan usaha untuk mengembalikan mereka ke kampung asal, namun upaya-upaya tersebut mengalami jalan buntu. Ada banyak kendala yang membuat proses pengembalian para pengungsi ini tidak tercapai, baik itu bercorak ideologis, politis, sosial, dan sebagainya, sehingga militansi kelompok Syiah bertambah menguat.

Sebelum memulangkan pengungsi Syiah, perlu dilakukan dua hal penting. *Pertama*, membangun rumah-rumah yang terbakar dan memperbaiki infrastruktur yang tidak layak di Karang Gayam dan Blu'uran. *Kedua*, menjamin adanya kepastian hukum dan memberi sanksi bagi pelaku kriminal. *Ketiga*, segera mengembalikan pengungsi ke kampung asal dan menjamin keselamatan pihak yang berbeda pandangan dan keyakinan.

Tiga langkah sederhana ini bisa segera dilakukan sebab busnya sudah penuh dengan penumpang dan tinggal menunggu sang sopir: "semua sudah siap diberangkatkan". Langkah ini lebih mudah dilakukan karena tidak ada sekat-sekat ideologis yang menjadi pertimbangan. Dengan catatan, pembangunan kembali rumah-rumah yang terbakar dan perbaikan infrastruktur harus dilakukan terlebih dahulu dan melibatkan masyarakat setempat. Hal itu juga harus dilengkapi dengan langkah-langkah sebagai berikut:

Pertama, memberikan pemahaman yang benar kepada masyarakat setempat terkait dengan keragaman dan

menghargai perbedaan. Hal ini bisa dilakukan oleh kiai-kiai lokal. Dengan kata lain, lakukanlah stabilisasi kondisi masyarakat setempat pra-pemulangan.

Kedua, memberikan pemahaman keagamaan yang benar kepada para pengungsi sebelum mereka dipulangkan. Hal ini harus dilakukan dengan cara yang tidak memihak dan sesantun mungkin. Misalnya dengan cara mengemasnya dalam bentuk seminar dan *workshop* yang lebih umum dan melibatkan pakar-pakar psikologi agama.

Ketiga, mencari alternatif lain dari apa yang telah diusahakan oleh Kanwil Kemenag Jatim, melalui pendekatan-pendekatan yang berbeda.

Keempat, mengadakan komunikasi yang intensif dan terbuka dengan kelompok-kelompok yang menjadi basis utama pendukung para pengungsi Syiah, semisal Ahlul Bait Indonesia (ABI).

Kelima, memunculkan inisiatif pemulangan dari kiai-kiai lokal dan masyarakat setempat, dengan cara mempertemukan mereka dengan pengungsi. Dalam konteks ini mediasi diperlukan.

Keenam, sambil melakukan upaya-upaya di atas, perbaikan infrastruktur dan perbaikan rumah-rumah yang terbakar harus dilakukan dengan melibatkan penduduk setempat.

Ketujuh, melakukan koordinasi yang efektif dan efisien antara pemerintah pusat dengan masyarakat Karang Gayam dan Blu'uran. Dalam acara Serap Aspirasi, masyarakat Karang Gayam dan Blu'uran menginginkan pemerintah pusat untuk secara langsung memberikan bantuannya kepada korban konflik tanpa melibatkan mediator.

Kedelapan, paska pemulangan, tugas utama yang harus dilakukan bersama adalah menjaga harmoni sosial dengan cara menata kerukunan dan sikap saling menghormati antarsesama. Tokoh lokal, pemerintah, dan masyarakat setempat harus bersinergi untuk saling mengingatkan dan menghormati satu sama lain.

Langkah-langkah pemulangan dari kacamata dua versidi atas bisa disimpulkan dalam poin-poin yang bisa disepakati bersama dan dapat digambarkan dalam skema berikut.



Berjalan menyusuri *road map* atau peta jalan sebagaimana yang rancangan di atas ternyata tidak semudah proses membuat peta itu sendiri. Dunia praktis dan implementatif selalu memiliki kejutan-kejutan, baik yang memperlambat maupun yang mempercepat jalannya penyelesaian konflik. Hal yang bisa kita lakukan adalah memperkukuh komitmen untuk berjalan di atas acuan *road map* dan menjaga soliditas dan integritas kita untuk senantiasa melaksanakannya. Semua

itu pada akhirnya bermuara pada satu tujuan: merangkai harmoni.

Membedah Akar Konflik dan Menemukan Solusi

Setidaknya ada dua temuan yang mengarah kepada analisis mengapa konflik itu berlanjut dan berujung pada menguatnya pertentangan diantara kelompok Syiah dan Sunni.

Pertama, konflik bernuansa kepentingan agama dan berbasis ekonomi. Episode konflik Sunni-Syiah disadari atau tidak, dan yang muncul di permukaan, adalah konflik bernuansa agama. Hal itu bisa dilihat dari pemberitaan di media massa yang menunjukkan sejumlah fakta adanya atribut-atribut agama. Ketika kita melihat, baik sebelum, saat, dan setelah konflik, simbol agama begitu terlihat dengan jelas. Baju agama tidak bisa dilepaskan dalam konteks perseteruan yang berakhir pada bentrok fisik dan pengusiran itu. Munculnya IJABI-ABI ketika berhadapan dengan ulama lokal menjadi indikator kuat akan penggunaan simbol agama itu. Begitu pula saat terjadi dialog di antara pihak-pihak yang berkonflik, peranan IJABI-ABI dan BASSRA begitu tampak, sehingga bukan penyelesaian konflik dalam ranah sosial-ekonomi yang menjadi penekanan, namun penghakiman terhadap keyakinan kelompok lain.

Eskalasi konflik, berupa kekerasan kolektif (*collective violence*) yang begitu besar, tidak lepas dari kepentingan *entrepreneur* politik dan ekonomi sehingga konflik belum menemukan titik penyelesaian. Pemberitaan kondisi di pengungsian yang begitu memprihatinkan juga tidak lepas dari para *entrepreneur* politik dan ekonomi dalam

memperoleh akses dana kepada pihak-pihak yang memiliki modal. Sejumlah lembaga swadaya masyarakat dengan berbagai laporan investigasinya telah membawa berkah tersendiri bagi tersedotnya dana, lokal maupun asing, untuk menindaklanjuti temuan di lapangan itu dengan berbagai program dan agenda kegiatan.

Bagi aktor-aktor politik, konflik yang dikemas dalam bentuk konflik agama, memaksimalkan perannya dengan membuat eskalasi konflik itu, sehingga muncul berbagai jenis proyek, program dan aktivitas dengan dalih ikut serta dalam menyelesaikan konflik itu. Partai politik juga tidak ketinggalan dalam mengikuti perkembangan konflik ini dalam rangka memanfaatkan isu politik ini untuk kepentingan partainya. Munculnya berbagai aksi dan tindakan yang dilakukan oleh aktivis partai politik terhadap para pengungsi adalah bagian dari upaya-upaya politik ini.

Isu konflik agama ini juga dimanfaatkan oleh pemerintah, lokal maupun nasional, untuk memperoleh perhatian publik atas kiprahnya dalam menyelesaikan konflik ini. Bantuan yang begitu intensif dipergunakan sebagai cara untuk memperoleh simpati kepada warga pengungsi atau publik.

Motif politik dan ekonomi itulah yang terlihat dalam konflik dalam masyarakat. Konflik dikemas oleh *entrepreneur* politik dan ekonomi dalam bentuk konflik agama merupakan sebuah cara untuk memperoleh keuntungan aset dan pengaruh. Kekerasan kolektif (*collective violence*), bagi *entrepreneur* politik dan ekonomi, merupakan sesuatu yang disadari akan terjadi dan hal itu akan mendatangkan keuntungan secara ekonomi maupun politik.

Kedua, menguatnya militansi kelompok Syiah didorong

oleh kurang tegasnya penegakan hukum bagi pelaku kriminal, sikap ulama yang memasang harga mati untuk melakukan pertobatan, dan campur tangan pihak eksternal. Ketiadaan kepastian hukum dan tindakan atas pelaku pelanggaran menjadikan suasana ketidakpastian dan kekhawatiran kedua belah pihak akan terjadinya konflik susulan. Upaya berbagai pihak untuk mengembalikan para pengungsi Syiah ke kampung halamannya akan sia-sia bila kepastian hukum tidak segera diwujudkan.

Persyaratan tobat dan kembali ke Sunni, sebagaimana yang diungkapkan oleh ulama Sampang, bila menginginkan hidup berdampingan di kampung halamannya, justru menguatkan keyakinan kelompok Syiah untuk tetap memegang teguh ajarannya. Yang lebih penting lagi bahwa dukungan pihak eksternal, baik media massa maupun lembaga-lembaga swadaya masyarakat, baik dalam bentuk donasi maupun pembinaan, turut menumbuhkan militansi kelompok Syiah ini, yang pada akhirnya memperteguh keyakinan terhadap ajaran Syiah dan menolak pertobatan yang menjadi syarat ulama Sampang.[]

PLURALISME, DIALOG ANTAR-AGAMA, DAN TANTANGAN KE DEPAN

Refleksi Pengelolaan Pluralisme Keagamaan

Imam Ghazali Said

Sejak MUI memfatwakan keharaman pluralisme, istilah ini menjadi bahan perdebatan yang tak putus-putus hingga sekarang. Secara bahasa, istilah 'pluralisme' terdiri dari dua kata: "plural" yang artinya jamak atau banyak, dan "isme" yang artinya paham. Secara sederhana, pluralisme agama dapat didefinisikan sebagai paham yang mengakui adanya banyak kebenaran agama. Meyakini, bahwa agama yang bermacam-macam itu mempunyai kebenaran sendiri berdasarkan sumber-sumber yang diyakini oleh para pengikutnya. Pluralisme agama juga adalah sikap yang meyakini bahwa agama yang diyakini adalah agama yang paling benar

dan itu harus, akan tetapi lantas tidak kemudian menyalahkan agama lain sekalipun tidak harus membenarkan. Menolak keyakinan agama lain tidak harus terwujud dalam tindakan pemaksaan. Dalam konteks ini, pemeluk suatu agama tidak harus menyalahkan keyakinan agama lain dan memaksa pemeluk agama lain untuk mengikuti keyakinannya.

Ada orang-orang di luar sana yang memahami bahwa pluralisme agama adalah pandangan yang meyakini bahwa semua agama sama benarnya sehingga orang boleh bergonta-ganti agama atau memiliki dua agama dengan derajat keyakinan yang sama. Ketika menghadapi perbedaan agama, sudah pasti akan ada saling menegaskan atau menunjukkan agamanya yang paling benar. Hal ini yang terjadi di semua kalangan. Bahkan di kalangan elit dan akademisi. Saya tidak pernah melihat dialog lintas agama yang benar-benar serius. Maksudnya tidak saling menegaskan kebenaran diri sendiri. Dialog antaragama yang serius, menurut saya, adalah dialog untuk mencari dalil-dalil yang dapat mengembangkan kemajuan umat manusia. Dialog antaragama yang ada selama ini hanya mengajak orang untuk mengetahui ajaran setiap agama. Dialog antaragama seharusnya mulai berani melangkah lebih jauh. Bahkan, diskusi-diskusi seperti ini hanya dianggap menarik jika menghadirkan pelbagai tokoh lintas agama untuk berbicara mengenai agamanya tanpa berani beranjak lebih jauh untuk sama-sama mencari dalil dalam rangka menguatkan gerakan pemikiran, misalnya. Bahkan, kalangan akademisi juga terkesan ogah-ogahan membahas hal-hal beginian.

Gerakan pluralisme agama juga bisa dipandang sebagai

upaya menghadang gerakan fundamentalisme keagamaan. Kelompok fundamentalis cenderung memahami pluralisme agama sebagai upaya untuk mencampur semua ajaran agama. Bahkan, keengganan kelompok ini sampai membuatnya tidak mau berhubungan dengan penganut agama lain. Agama menjadi sedemikian kaku. Padahal secara nilai atau ajaran, agama (Islam) tidak sekaku itu. Islam tidak pernah melarang pemeluknya untuk bersanding dengan penganut agama lain atau bekerja sama dengan penganut agama lain. Ada pemahaman yang kurang tepat mengenai mana wilayah akidah dan mana wilayah *wusthoniah* atau hidup mereka sebagai orang beragama dengan hidup mereka di tengah-tengah masyarakat yang mempunyai keyakinan keagamaan yang berbeda-beda.

Dialog Lintas Agama untuk Kemanusiaan

Sebagaimana yang sudah disinggung di atas, sampai saat ini dialog-dialog lintas agama bisa dikatakan tidak mengalami perubahan. Tapi ini merupakan gejala umum. Misalnya, *bahts al-masa'il* di lingkungan NU atau di pondok-pondok pesantren juga tidak mengalami perubahan sejak dulu, di mana kebanyakan yang diperdebatkan masalah-masalah hukum yang sudah ada, yang sudah ada ujung jawabannya. Maksudnya begini, hal-hal begitu sudah banyak sekali yang membahas, bahkan *bahs al-masail* yang terdahulu sudah bisa dijadikan landasan hukum.

Saya kira hal itu tidak hanya terjadi di Islam. Mereka beranggapan bahwa usaha-usaha untuk meningkatkan keimanan itu hanya fokus mengkaji ajaran agamanya sendiri, bahkan bisa dikatakan alirannya sendiri. Diam-

diam, ada eksklusivisme di sini, bahwa ilmu yang diajarkan atau bersumber dari agamanya adalah yang paling benar dan paling layak untuk dipelajari. Sedangkan ajaran atau keyakinan agama lain tidak penting.

Sikap seperti ini juga terjadi di kalangan akademisi. Misalnya, ada sebagian akademisi yang memunculkan pertanyaan, untuk apa agama-agama ini terus dipelajari atau diperdalam, karena ujung dari ajaran agama itu hanya meningkatkan keimanan, tidak sampai pada kesalehan sosial. Memang jarang ada orang yang mempelajari ajaran-ajaran pelbagai agama sampai tingkat bisa menjelaskan perbedaan dan persamaan, yang membangun untuk kemajuan umat manusia.

Tantangan yang paling menarik adalah keberanian untuk mengambil peran memperbincangkan ini di luar dunia akademik. Keberanian ini mandul terutama ketika berhadapan kelompok-kelompok intoleran atau garis keras. Saya sendiri selalu berusaha menjelaskan kepada kelompok-kelompok intoleran setiap ada kesempatan. Akan tetapi karena eksklusifitas pemahaman agama yang mereka miliki membuatnya tidak pernah berubah. Kelompok-kelompok ini khawatir bahwa dengan mengakui pluralisme agama akan masuk golongan Islam liberal yang saat ini diharamkan banyak ulama.

Dalam melihat apa yang terjadi sekarang ini, saya cenderung mengatakan yang terjadi adalah toleransi semu. Toleransi semu adalah sebuah sikap di mana dijunjung tinggi, tapi agama tetap menjadi instrumen untuk membangun perbedaan dan membentengi umat dari kemungkinan bergaul dengan pemeluk agama lain. Itu harus

diakui. Bahkan, beberapa ulama NU pun tetap memberikan syiar-syiar yang sifatnya provokatif. Dengan dalih pemeluk agama lain tidak moderat, mereka memprovokasi perseteruan antaragama. Isunya juga selalu dikaitkan dengan menjaga atau membahayakan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Menganggungkan sikap moderat, tapi kenyataannya tidak mengajarkan kepada masyarakat untuk bertindak moderat.

Di sisi lain, pemerintah belum sungguh-sungguh mendukung pluralisme agama. Dialog agama sering minta pertimbangkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang kita tahu banyak yang duduk di dalamnya tidak setuju dengan pluralisme agama. Pemerintah belum cukup berani mengangkat permasalahan tersebut, sekalipun bisa jadi karena negara masih fokus pada permasalahan lain seperti ekonomi, pendidikan dan lain sebagainya. Kalau pun ada dialog lintas agama yang diadakan oleh Negara, biasanya terkait dengan masalah keamanan dan keinginan masing-masing agama. Dalam dialog seperti itu, yang ditekankan adalah dalam rangka menjaga iklim nasional agar tetap kondusif dengan menekankan pada keharusan kelompok minoritas untuk menghargai kelompok mayoritas. Padahal, yang seharusnya adalah saling menghormati, yang minoritas menghormati yang mayoritas, yang mayoritas menghormati yang minoritas. Negara juga tidak boleh menekan salah satu.

Negara harus memfasilitasi upaya-upaya dialog mencari nilai-nilai kesamaan untuk saling menghormati. Hal-hal seperti ini sebenarnya masalah pengelolaan keragaman oleh negara. Negara harus mempunyai banyak cara, atau banyak metode untuk menyelesaikan ketegangan.

Di samping itu, rasa hormat harus muncul karena kesadaran. Suatu saat, ada ketegangan tentang pembangunan masjid di daerah NTT. Menurut saya, kalau permasalahannya adalah karena suara adzan yang mengganggu non-Muslim, solusinya adalah tidak perlu mengumandangkan adzan lewat *loud speaker* yang suaranya keluar ke mana-mana. Cukup adzan dengan pengeras suara bawah. Tapi terkadang solusi seperti ini juga tidak bisa diterima karena adzan yang dikumandangkan dengan keras-keras dianggap sebagai bagian dari proses dakwah. Ini karena apa yang mereka anggap sebagai dakwah hanya ketika bisa mengumandangkan adzan keras-keras, padahal dakwah juga bisa dilakukan melalui tindakan-tindakan sosial yang baik. Dan yang paling mudah untuk dilakukan adalah dengan saling meminta maaf. Atau, meminta maaf saat lebaran, meskipun mereka tidak lebaran. Sampai sekarang, masjid itu berdiri tanpa konflik.

Pernah juga ada pengalaman dalam menyelesaikan ketegangan pendirian gereja di GKI (Gereja Kristen Indonesia) di Gereja. Yang saya tekankan adalah saling memahami. Yang minoritas menghormati yang mayoritas, yang mayoritas didorong untuk lebih terbuka dan menghormati kelompok minoritas.

Tentang apakah orang non-Muslim boleh masuk masjid, saya dulu saat di al-Azhar pertama kali kaget melihat orang-orang Barat non-Muslim masuk ke masjid. Di Mesir, non-muslim boleh masuk ke masjid, tapi harus berpakaian sopan dan harus memakai alas kaki yang suci. Kebijakan ini bukan karena Islam liberal, tapi ada landasannya teologisnya. Nabi Muhammad Saw saat di Madinah, pernah menerima rombongan non-Muslim. Saat itu mereka mencari gereja

untuk beribadah. Karena mereka meyakini tidak ada tempat yang suci selain di masjid, mereka meminta izin kepada Nabi untuk diperbolehkan beribadah di masjid, dan Nabi memperbolehkan. Kebijakan ini kemudian dilanjutkan oleh para Sahabat.

Yang mengherankan, mengapa banyak masyarakat Islam yang tidak bisa bertindak sebijaksana itu terhadap non-Muslim. Seolah-olah mereka lebih baik dari Nabi Muhammad Saw dan para Sahabatnya.

Pluralisme dalam Islam

Di dalam surat al-Kafirun ayat 6 tegas dinyatakan "untukmu agamamu, dan untukku agamaku."[1] Ayat ini hendak memberi pemahaman kepada orang-orang yang beriman bahwa al-Qur'an mengajarkan pemeluknya untuk tidak memaksakan kehendak termasuk keyakinan kepada orang lain. Realitas yang berbeda-beda itu adalah kehendak Allah swt. Seseorang meyakini kebenaran agama Islam atau tidak itu juga merupakan kehendak Allah swt. Tidak ada satu pun yang bisa mengingkari kehendak atau lari dari hidayah atau petunjuk-Nya.

Di dalam surat al-Baqarah ayat 256 juga dinyatakan tidak ada paksaan untuk beragama karena telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat.[2] Karena itu, barang siapa yang ingkar kepada *thaghut* dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada tali yang amat kuat yang tidak akan putus.

Dari berbagai ayat yang ada, yang perlu dipahami adalah

1 QS. Al-Kafirun: 6.
2 QS. Al-Baqarah: 256.

bahwa orang Islam tidak boleh memaksakan keyakinannya kepada orang lain, terlebih bagi orang yang sudah mempunyai agama atau keyakinan. Yang diwajibkan dalam al-Qur'an itu hanya mengabarkan atau memberi tahu bahwa Islam adalah agama yang benar. Akan tetapi tidak boleh adanya paksaan dan tidak boleh memaksa.

Memang sekilas dalam menegakkan agama Islam itu ada tiga hal yang bisa dilakukan: berdakwah dengan lisan, memberi contoh, kemudian dengan menggunakan perang. Yang menggunakan metode perang pun bukan berarti Islam memaksa atau mengancam orang lain untuk mengikuti ajarannya. Ketika Nabi Muhammad Saw melakukan peperangan, itu dilakukan karena umat Islam diperangi atau terancam nyawanya. Perang di sini bukan melakukan agresi, tapi semata-mata untuk mempertahankan diri atau menjaga nyawa. Jadi dalam berperang sekalipun ada pertimbangan yang sangat serius, bukan dengan semena-mena niat berperang.

Tidak ada yang lebih baik dalam hal toleransi selain teladan Nabi Muhammad saw. Sejak belum diangkat menjadi rasul, Nabi Muhammad sudah menunjukkan sifat-sifat mulia berkenaan tentang hubungan antar sesama manusia, berhubungan antar umat beragama. Contoh yang bisa dilihat sebagai bukti konkretnya adalah Piagam Madinah. Piagam Madinah itu sebagai bentuk peraturan yang melindungi semua kelompok agama, tanpa diskriminasi. Satu contoh isi dalam perjanjian Madinah itu adalah larangan untuk memerangi orang kafir atau membunuh manusia. Jika itu dilakukan, maka akan mendapatkan hukuman yang sama. Begitu juga cara memperlakukan hak-hak harta benda yang

dimiliki oleh orang non-Muslim. Harta bendanya itu sama halnya dengan harta benda orang Islam. Ia terjaga, tidak seperti harta rampasan perang atau jarahan yang boleh diambil semena-mena oleh umat Islam.

Kalau di Indonesia, menurut saya hanya Gus Dur (KH Abdurrahman Wahid) yang bisa memberi teladan dalam bersikap adil terhadap kelompok lain. Dia tidak hanya layak dipuji karena pemikiran moderatnya, tetapi juga keberaniannya. Saya pernah mengikuti beliau selama tiga hari tiga malam, dan sering kali saya diberi kesempatan untuk menimba ilmu dan keberanian tentang pluralisme. Yang paling menarik adalah kebiasaan beliau untuk selalu menjalin silaturahmi dengan tokoh agama lain. Walaupun saat menjadi presiden, beliau tidak menunggu pemeluk agama lain menyampaikan permasalahannya, tapi beliau yang menjemput bola. Dia datang ke kelompok-kelompok minoritas agama untuk mendengarkan keluhan mereka. Selain itu, ketika menjadi Presiden, meskipun semua orang tahu dia adalah seorang kiai, tapi dalam menjalankan roda pemerintahan, dia berpijak kepada konstitusi. Keberanian yang perlu diapresiasi adalah ketika dia memperbolehkan orang-orang etnis Cina merayakan Imlek dan menetapkannya sebagai hari libur nasional.

NU dan Toleransi Agama

NU secara organisatoris jelas berada di garis moderasi dan tetap menjaga NKRI. Sekalipun demikian, perlu diketahui banyak di dalam NU terdapat banyak ulama yang memiliki pandangan berbeda-beda terkait dengan pluralisme agama. Beragamnya pandangan di dalam tubuh NU ini sering kali

membingungkan bagi orang luar. Namun, yang penting adalah bahwa apa pun sikap atau bentuk keputusan tindakan tetap berpegang teguh dasar-dasar yang dipakai NU.

Bagi sebagian ulama NU, pluralisme tetap harus ada batasan sesuai keyakinan NU. Misalnya, ulama-ulama NU tidak mungkin mengakui kelompok-kelompok atau aliran keagamaan yang dianggap bertentangan dengan akidah Islam, contohnya Ahmadiyah. Menurut saya, sikap memusuhi Ahmadiyah bisa jadi karena belum memahami Ahmadiyah sepenuhnya. Selama masih memegang al-Qur'an dan al-Hadits, saya kira masih dalam batasan cakupan umat Islam. Begitu juga dengan Syiah. Secara umum, NU memahami pluralisme itu sebatas hormat-menghormati terhadap agama selain Islam tapi masih diakui oleh negara.

NU sejak dulu selalu menegaskan dirinya sebagai organisasi keislaman yang moderat. Hingga saat ini, sikap moderat ini masih dipegang teguh oleh pengurus NU dan jamaah *nahdliyyin* secara umum. Kalau saat ini terasa NU merespons agak berlebihan kepada organisasi keagamaan lain, itu hampir bisa dipastikan karena organisasi keagamaan lain dianggap ingin merusak atau memecah belah NKRI, seperti Wahabi dan HTI.

Sikap NU berubah karena tantangan NU dan bangsa Indonesia juga semakin kompleks. Kalau dulu, HTI dan Wahabi tidak begitu berani dengan NU atau terang-terangan ingin mengubah Pancasila, tapi saat ini mereka semakin berani. Ketika NU mengambil sikap tegas, bukan berarti NU tidak lagi mengedepankan dialog untuk menyelesaikan perpecahan-perpecahan tersebut. Fenomena ini memang sering tidak dipahami oleh masyarakat atau jamaah NU di

kalangan bawah.

NU sejak awal mendukung penuh kesatuan dan persatuan bangsa Indonesia. Itu menunjukkan sikap tegas NU yang mengakui adanya perbedaan suku, keyakinan, agama dan lain sebagainya. Meskipun NU atau umat Islam menjadi mayoritas, tidak boleh memaksakan negara ini menjadi negara Islam. Ini sebenarnya adalah sebuah sikap yang meneladani apa yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya.Kelompok lain seperti HTI bisa saja mengklaim mengikuti Nabi, yang membedakan HTI dengan NU dalam memahami pembentukan negara itu adalah konteks atau situasi yang memungkinkan penerapan sistem negara yang sesuai. Di Indonesia, negara dengan sistem khilafah tidak pas atau tidak cocok diterapkan karena itu akan menjadi perpecahan. Ketika NU menolak sistem khilafah yang ditawarkan HTI dan Wahabi, ini menunjukkan sikap NU yang masih menjunjung fitrah manusia yang berbeda-beda.

KH. Hasyim Asy'ari meletakkan fondasi yang menjadikan NU bisa diterima semua pihak dan semua agama merasa bisa berdampingan. Hasyim Asyari juga tidak pernah mendidik umat NU untuk memusuhi Muhammadiyah atau kelompok minoritas agama lain, karena beliau sangat meniru atau meneladani Nabi Muhammad. Saya pernah mendengar dari beberapa santri beliau, rumahnya tidak pernah menolak untuk dikunjungi oleh pemeluk agama lain. Ini yang kemudian menurun kepada cucunya, Gus Dur. Rumah Gus Dur selalu terbuka kepada siapa saja, pemeluk dari agama mana saja, tidak saja saat dia menjadi kiai, bahkan saat menjadi Presiden. Seolah-olah rumah Gus Dur itu juga menjadi rumah bagi semua golongan. Tidak mengherankan

jika Gus Dur itu dikatakan sebagai Bapak Pluralisme. Dia mewakili sebagai ulama-politisi sikapnya mencerminkan orang yang berpolitik dengan mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan. Saat ini banyak yang mencoba untuk mengikuti jejak beliau, sekalipun belum bisa sepenuhnya seperti beliau.

NU selalu berusaha menempatkan dirinya di tengah sebagai penyeimbang, pendamai dan perawat keberagaman. Setidaknya, secara normatif, itulah posisi NU. Dia tidak boleh memihak apalagi ikut-ikut dalam politik seperti yang dilakukan oleh para politisi. Sekalipun demikian, harus juga diakui bahwa saat ini banyak kepentingan luar yang menunggangi NU. Tapi sebagaimana yang dicita-citakan pendirinya, NU adalah rumah bersama. NU harus tetap menjadikan orang-orang merasa aman di dalamnya. Jika ada perselisihan, tidak main hakim sendiri atau main hantam.

Jika ada yang mengatakan bahwa NU sekarang suka mendiskriminasi kelompok minoritas agama, pandangan itu perlu dikaji lagi lebih dalam. Memang ada yang melakukannya, namun itu hanya kelompok kecil yang sama sekali tidak merepresentasikan NU secara keseluruhan. Sejak awal, NU selalu memosisikan sebagai organisasi keagamaan yang bisa menjadi rumah bersama. Tidak ada yang diperbolehkan atas nama NU melakukan tindakan diskriminasi terhadap kelompok minoritas agama. Karena itu, patut disayangkan kalau ada orang yang menggunakan NU sebagai kendaraan politik, tapi dalam berpolitik tidak mengedepankan nilai-nilai moderasi. Banyak politisi yang hanya demi kepentingan dirinya sendiri dan mengorbankan NU.

Di balik semua kelemahan-kelemahan NU, yang itu juga bisa terjadi pada semua organisasi, yang paling membanggakan dari NU hingga saat ini adalah sikapnya yang konsisten dalam mempertahankan NKRI. NU secara tegas menolak kelompok-kelompok radikal. NU tetap menjunjung dan mempertahankan NKRI.

Pluralisme Agama dan Tantangan ke Depan: Refleksi Diri

Tantangan dalam mengelola keragaman agama di Indonesia semakin terasa berat. Tantangan berasal dari luar dan dari dalam, di mana keduanya sama berbahayanya. Tantangan dari luar adalah gerakan-gerakan teror dan kelompok yang secara tegas ingin menyerang Indonesia atas dalih pembentukan negara Islam atau negara agama, seperti ISIS atau kelompok-kelompok radikal lain.

Sementara yang dari internal adalah kelompok-kelompok yang ingin mengubah Indonesia menjadi negara Islam. Kelompok ini sudah mulai banyak memengaruhi berbagai kalangan, termasuk kiai, santri, intelektual, dan mahasiswa. Mereka mengatasnamakan perjuangan menegakkan Islam dengan cara mengubah ideologi Negara Republik Indonesia. Jelas ini nanti akan menimbulkan perpecahan dan retaknya ikatan pemersatu di Indonesia yang terdiri dari pelbagai suku, agama dan golongan.

Mereka berdakwah mengatasnamakan Islam tetapi sejatinya mereka ingin merusak kesatuan bangsa dan negara. Bahkan, ada juga kelompok yang mengatasnamakan *Ahlusunnah wal Jamaah*, atau bahkan nama NU, tapi menolak keragaman. Celakanya, pemahaman tentang

pluralisme yang salah dari mereka diikuti oleh sebagian ulama-ulama NU yang kajiannya hanya kitab-kitab kuning saja dan tidak mengembangkan keilmuan dengan mencari informasi di tempat lain. Jadi memang terkadang di NU sendiri juga ada dua arus terkait dengan wacana pluralisme dan cara merawat keberagaman.

Tantangan yang tidak kalah peliknya adalah adanya semangat balas dendam. Misalnya, umat Kristen di Jawa dipersulit pendirian ibadah atau diganggu cara beribadah oleh umat Islam, ketika umat Kristen mayoritas di sebuah daerah, mereka akan melakukan hal yang sama kepada umat Islam yang menjadi minoritas. Akhirnya, yang terjadi adalah saling melakukan tindakan diskriminasi. Celakanya, hal ini kurang mendapatkan perhatian dari pemerintah. Pemerintah terkesan menganggap tidak penting untuk segera menyelesaikan permasalahan-permasalahan demikian.

Kita juga perlu melihat dunia pendidikan. Pendidikan kita juga terindikasi menjadi bagian dari pelunturan nilai-nilai toleransi. Ada beberapa penelitian yang menunjukkan bahwa lembaga pendidikan menjadi ajang radikalisasi dan pelunturan nilai-nilai ke-Indonesia-an. Banyak anak-anak muda yang mudah sekali disulut amarahnya dan terpancing untuk melakukan tindakan-tindakan yang merusak nilai-nilai keragaman.

Pengalaman saya di FKUB Surabaya memberi banyak pelajaran yang berharga. Sikap-sikap saya yang mencoba bertindak *fair* terhadap semua pemeluk agama membuat saya dituduh oleh beberapa pihak tidak mendukung kepentingan umat Islam. Saya dianggap sebagai orang yang lebih membela non-Muslim atau Ahmadiyah atau Syiah. Dengan sikap itu,

saya sering kali berdebat dengan sesama teman Muslim. Sampai sekarang saya mempunyai kedekatan dengan kelompok-kelompok minoritas agama. Sampai saat ini saya masih sering didatangi mereka, meskipun kadang mereka tidak menyampaikan permasalahan yang sedang dihadapi.

Salah satu pengalaman menarik adalah ketika memanasnya isu Ahmadiyah. Saat itu, NU termasuk kelompok yang tidak menyetujui Ahmadiyah. Hal yang cukup menarik adalah terkait dengan tawaran penyelesaian Ahmadiyah. Banyak tokoh Islam mempermasalahkan mengapa Ahmadiyah mempunyai Nabi setelah nabi Muhammad Saw yang disebut dengan Mirza Ghulam Ahmad. Menurut saya, sampai kapan pun itu tidak pernah selesai. Buah dari sikap pembelaan saya adalah saya "dikeluarkan" dari FKUB. Setelah pembahasan itu, saya tidak pernah diikutkan dalam dialog-dialog yang diadakan di FKUB. Saya dianggap mempunyai pemikiran yang sesat karena membela Ahmadiyah sebagai sekte yang tetap menjadi bagian dari Islam. Alasan saya adalah karena mereka masih berpijak pada al-Qur'an dan al-Hadist sebagai sumber hukum. Kalau diperdebatkan kitabnya, kita juga akan memperdebatkan kitab apa saja yang menjadi tafsir dari al-Qur'an dan al-Hadits yang sangat berbeda-beda dan bermacam-macam.

Yang menarik adalah banyak tokoh agama lain di luar Islam yang juga menolak Ahmadiyah. Maksud saya, meskipun tidak menjadi bagian dari Islam, tapi mereka juga menyetujui sikap mayoritas umat Islam yang menolak Ahmadiyah. Karena pengalaman itu juga, saya menilai bahwa pluralisme kita ini masih bersifat semu. Orang bersikap toleran sambil memperhitungkan keuntungan pribadi atau

kelompoknya dulu, bukan benar-benar karena memang untuk membela hak-hak atau kepentingan kelompok tertindas. Hal-hal seperti ini jarang ada yang mau menyentuh untuk dilakukan dialog secara terbuka.

Saya tidak sedang ingin menyombongkan diri. Selama saya menjadi ketua FKUB Surabaya, ada tiga gereja yang awalnya bermasalah akhirnya berhasil didirikan. Prosesnya sangat panjang dan lama. Mengajak dialog itu tidak hanya mempertemukan pihak yang berkonflik karena memang rata-rata kasus di Surabaya itu, yang menolak bukan asli warga Surabaya, tapi dari daerah luar, misalnya, Pasuruan, Situbondo dan Lamongan. Mereka inilah yang menekan atau mengajak masyarakat setempat untuk menolak pendirian rumah ibadah tersebut.

Saya katakan kepada pengurus FKUB bahwa FKUB itu bukan menghakimi, tapi memfasilitasi agar tercapai kerukunan. Banyak sekali yang harus dipahamkan karena ada juga anggota FKUB yang masih menganggap bahwa pendirian gereja itu adalah bagian dari Kristenisasi. Banyak yang khawatir kalau ada gereja, jamaah Muslim awam akan mudah dibawa masuk Kristen. Menurut saya tidak beralasan. Kalau memang itu kekhawatirannya, sejak dulu kalau menganggap banyak orang Islam masih awam kenapa tidak ada yang mengambil peran dakwah secara terus menerus. Saat ini tiba-tiba mengapa banyak orang takut kehilangan teman. Saya selalu mengatakan, orang meyakini sebuah agama itu tidak bisa dipaksakan atau diajak, karena itu masalah hidayah.

Dalam menyelesaikan sengketa rumah ibadah, langkah pertama yang kami ambil biasanya adalah memanggil pihak yang mau mendirikan tempat ibadah untuk mengecek

kelengkapan administrasinya. Kemudian kami memanggil secara terpisah masyarakat yang menolak dan yang menerima. Kami menggali semua informasi. Hasilnya kami jadikan bahan untuk diskusi dengan berbagai pihak yang berkepentingan, misalnya, pemerintah, kepolisian, Satpol PP, camat, kelurahan, Dandim, sampai RT dan RW. Proses ini memang memerlukan waktu yang lama. Rata-rata, kami mengadakan dialog sampai tujuh kali, bahkan lebih. Itu pun tidak ada jaminan akan berhasil, terutama jika berada di wilayah perbatasan, yang umatnya menjangkau dua wilayah kabupaten atau kota, sehingga harus dua FKUB yang turun. Sementara, di FKUB sendiri tidak semua mempunyai pemahaman yang sama.

Tantangan lain yang sulit diatasi adalah dai yang menyebarkan syiar kebencian. Di lingkungan FKUB, isu ini menjadi kasak-kusuk, namun tidak pernah menjadi sebuah tindakan konkret untuk mengatasinya. Yang biasanya kami kerjakan adalah jika ada orang yang meminta dai, kami mengarahkan kepada dai yang moderat. Jika di suatu wilayah sering ada dakwah kebencian oleh seorang dai, kami menyarankan akan tidak lagi mengundangnya.

Sekalipun tidak pernah menjadi bahan pembicaraan serius di lingkungan FKUB Surabaya, tantangan lain yang tidak kalah rumitnya adalah politisasi agama. Praktik menjadikan agama untuk kepentingan politik di Jawa Timur ya kasus Tajul Muluk dalam konflik Sunni-Syiah di Sampang Madura. Konflik itu dijadikan para tokoh politik untuk mendapatkan dukungan dari ulama. Kalau ulama mendukung seorang politisi yang sedang mencalonkan diri dalam Pilkada, keuntungannya jelas, masyarakat akan memilihnya.

Salah satu kekurangan FKUB dalam mendekati konflik mayoritas-minoritas adalah pertimbangan HAM. Konflik mayoritas-minoritas cenderung diselesaikan dengan cara menuntut minoritas untuk memenuhi tuntutan kelompok mayoritas. Seakan-akan ada sebuah desain kasat mata di mana kelompok minoritas agama tidak banyak menuntut. Yang menyedihkan tentu saja jika orang-orang di dalam FKUB yang semestinya mendorong toleransi justru masih memiliki sikap dan pandangan intoleran.

Penutup

Bagaimanapun juga, mengelola keragaman tidak semudah diucapkan. Tantangan di lapangan sedemikian rumit. Sekalipun demikian, langkah penting pertama yang harus dilakukan adalah sikap saling hormat. Mungkin ada yang menilai bahwa sikap saling hormat bisa terjebak ke dalam apatisme, namun setidaknya, sikap saling hormat menandakan adanya pengakuan, bukan penyingkiran.

Forum-forum dialog yang di dalamnya dibahas hal-hal yang dianggap meresahkan dalam kehidupan bersama juga hal penting lain yang perlu terus-menerus dilakukan. Jika dialog lintas agama selama ini dilakukan untuk memuja diri sendiri, maka dialog lintas agama ke depan harus berani melangkah lebih jauh untuk mencari suara yang sama dalam kerja-kerja kemanusiaan yang nyata.

Tugas seperti ini tidak hanya kewajiban kalangan akademisi atau menjadi tugas FKUB atau pemerintah. Semua pihak harus mengambil peran. Pemerintah memang mempunyai kewajiban untuk mengelola keberagaman itu, tapi pendekatan *non-state* juga harus terus dikembangkan.

Semua pihak harus sadar bahwa Indonesia adalah hasil kesepakatan-kesepakatan bersama dari banyak kelompok yang sangat beragam.

Dari pihak umat Islam, mereka harus mengembangkan pola hubungan dengan umat lain berdasarkan *al-akhlaq al-karimah*, bukan penghakiman. Pendekatan akhlaq saat ini mulai luntur. Kita sebagai umat Islam yang meyakini bahwa agama kita sebagai penyempurnaan akhlak harus memulainya. Bukan justru meminta kelompok lain untuk menghormati kita. Seperti yang dicontohkan Nabi ketika hijrah ke Madinah. Pada awal hijrah, Rasulullah hidup di Madinah bersama dengan para penyembah berhala, kaum Nasrani, dan orang-orang Yahudi. Dengan mereka semua Rasulullah menjalin pertemanan yang baik. Akan tetapi meskipun berteman baik, Rasulullah tidak pernah mencampuradukkan akidah. Rasulullah dengan teguh memegang ajaran Allah tanpa terpengaruh sedikit pun.

Umat Islam perlu terus-menerus belajar untuk memperlakukan non-Muslim seperti saudara atau setidaknya memandang mereka sama seperti kita sebagai manusia, makhluk ciptaan Allah swt. Keyakinan bahwa agama kita adalah yang paling benar tidak harus membuat umat Islam merasa absah untuk memaksa non-Muslim untuk memeluk Islam. Yang tidak kalah pentingnya adalah kenyataan bahwa umat Islam di Indonesia adalah mayoritas. Sebagai mayoritas yang harus diperankan adalah pengayom, bukan ingin menang sendiri. Umat Islam harus bisa membuktikan diri bisa melindungi dan membuat kelompok-kelompok minoritas ini damai dan tenteram.

Prinsip hubungan Muslim dengan orang lain adalah atas

dasar nilai-nilai persamaan, toleransi, keadilan, kemerdekaan, dan persaudaraan kemanusiaan (*al-ikhwah al-insaniyah*). Nilai-nilai Qur'ani inilah yang direkomendasikan Islam sebagai landasan utama bagi hubungan kemanusiaan yang berlatar belakang perbedaan ras, suku bangsa, agama, bahasa dan budaya. Dalam surat al-Nisa' ayat 1 ("*Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu*") merupakan penetapan nilai *al-Ikhwah al-Insaniyah* (Persaudaraan kemanusiaan) itu.[3] Nilai ini harus menjadi landasan dalam bidang multibudaya, multiagama, multibahasa, multibangsa dan pluralisme secara umum, karena al-Qur'an menganggap perbedaan ras, suku, budaya dan agama sebagai masalah alami (ketentuan Tuhan). Justru itu, perbedaan tadi tidak boleh dijadikan ukuran kemuliaan dan harga diri, tapi ukuran manusia terbaik adalah ketaqwaan dan kesalehan sosial yang dilakukannya.[]

3 QS. Al-Nisa': 1.

PLURALISME KEAGAMAAN DALAM PERDEBATAN

Pandangan Kaum Muda Muhammadiyah

Biyanto

Muhammadiyah sebagai salah satu organisasi sosial keagamaan telah menunjukkan respons yang beragam terhadap wacana pluralisme. Sebagian tokoh Muhammadiyah memberikan apresiasi positif pada pluralisme dan sebagian yang lain menolak. Tokoh seperti Ahmad Syafii Maarif, Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkhan, dan Moeslim Abdurrahman, merupakan kelompok pemikir yang sangat apresiatif terhadap pluralisme. Sementara beberapa aktivis Muhammadiyah yang lain menolak gagasan pluralisme, seperti Muhammad Muqodas, Yunahar Ilyas, dan Musthafa Kamal Pasha. Menurut mereka ide pluralisme bertentangan dengan ajaran Islam. Lebih dari itu, wacana pluralisme sangat

meresahkan warga Muhammadiyah.[1]

Ternyata pandangan kaum muda Muhammadiyah terhadap pluralisme keagamaan juga sangat beragam. Sebagian di antara mereka ada yang setuju dan sebagian yang lain menolak. Tokoh muda Muhammadiyah seperti Zuly Qodir, Syamsul Arifin, Zakiyuddin Baidhawy, Ahmad Najib Burhani, Sukidi, Mohammad Shofan, Pradana Boy, dan Yayah Khisbiyah, merupakan kelompok pengusung dan pengembang gagasan pluralisme. Dalam salah satu risalahnya, Zuly Qodir misalnya, menyatakan bahwa pluralisme harus diakui sebagai suatu kenyataan yang tidak dapat ditolak kehadirannya dan bahkan harus dipandang sebagai bagian dari hukum Allah (*sunnatullah*).[2] Pada bagian lain, Syamsul Arifin menambahkan bahwa penolakan terhadap keberagaman dan pluralisme dapat mengakibatkan kekerasan sebagaimana yang terjadi di beberapa daerah di Indonesia. Maka, dalam kaitan ini Muhammadiyah dituntut mampu menghadirkan Islam yang pluralis agar wajah Islam moderat dapat tampil mendominasi di Indonesia.[3]

Sementara kaum muda Muhammadiyah yang lain menunjukkan sikap penolakan terhadap gagasan pluralisme. Termasuk dalam kelompok ini adalah Adian Husaini,

---

1 Yunahar Ilyas, "Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam," dalamSyamsul Hidayat dan Sudarno Shobron (eds.),*Pemikiran Muhammadiyah: Respons terhadap Liberalisasi Islam* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005), 283-296; Lihat juga, Mushafa Kamal Pasha, "Wacana Pluralisme dan Liberalisasi Agama: Keresahan Warga Muhammadiyah," dalam Hidayat, Pemikiran Muhammadiyah, 339-357.

2 Zuly Qodir, "Muhammadiyah dan Pluralisme Agama," dalam Imron Nasri (ed.), *Pluralisme dan Liberalisme: Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005), 87-93.

3 Syamsul Arifin, "Jangan Biarkan Keberagaman Dicederai," Jawa Pos (3 Juni 2008), 4.

Fakhrurazi Reno Sutan, Mashud, Syamsul Hidayat, Andri Kurniawan, dan Ahmad Khoirul Fata. Adian Husaini merupakan tokoh yang sangat konsisten menolak sekularisme, pluralisme, dan liberalisme. Tiga paham ini menurut para penolaknya disebut dengan "Sipilis".[4] Fakhrurazi Reno Sutan menambahkan bahwa liberalisme dan pluralisme merupakan virus yang berbahaya bagi Muhammadiyah.[5] Dia bahkan mengkhawatirkan pemikiran kaum muda Muhammadiyah progresif yang meski hanya digerakkan oleh sedikit orang tetapi ternyata sangat eksis karena memperoleh dukungan media. Selanjutnya, dia mengingatkan agar warga persyarikatan mewaspadai kelompok pluralis dan liberalis dalam Muhammadiyah agar tidak menyimpang dari gerakan dakwah amar makruf nahi munkar.[6] Bahkan melalui perdebatan di beberapa *mailing list*, kelompok liberalis, pluralis, dan inklusif di Muhammadiyah diberikan label "bukan golongan kami" (*laysa minna*).[7]

Fenomena keragaman pandangan kaum muda Muhammadiyah dalam memahami dan menyikapi pluralisme keagamaan tentu membutuhkan eksplanasi teoretis. Sebab dalam perspektif sosiologis, produk pemikiran seseorang dan sikap yang ditunjukkan sangat berkaitan dengan konstruksi sosialnya.[8] Ungkapan yang sama juga dikemukakan oleh

---

4 Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), 7; Idem, *Islam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Intelektual* (Surabaya: Risalah Gusti, 2005), 11.

5 Fakhrurazi Reno Sutan, "Virus Liberal di Muhammadiyah," Tabligh, vol. 02, no. 08 (Maret 2004), 14-15.

6 Ibid, Wawancara, Jakarta, 29 Agustus 2007.

7 Anonim, "Laysa Minna: Mereka Bukan Golongan Kami (Jejak Liberalisme, Pluralisme, Inklusivisme di Muhammadiyah)," dalam suaramuslim.net. 26 Juni 2004.

8 Peter L. Berger and Thomas Luckman, *the Social Construction of Reality: a*

Doyle McCarthy yang menyatakan bahwa individu atau masyarakat dibentuk oleh keadaan sosialnya.[9] Pada konteks inilah pentingnya latar belakang sosial yang mengonstruksi pandangan kaum muda Muhammadiyah. Bahkan perlu juga dilacak keterkaitan pandangan mereka dengan pemikiran generasi awal Muhammadiyah.

Tantangan Pluralisme Keagamaan

Pluralisme keagamaan (*religious pluralism*) dibentuk dari dua kata; pluralisme dan keagamaan. Istilah pluralisme keagamaan menunjukkan bahwa kajian ini lebih dititikberatkan pada aspek pemahaman dan perilaku sebagaimana ditunjukkan pemeluk agama. Karena subjeknya adalah kaum muda Muhammadiyah, maka berarti kajian ini bermaksud memahami pandangan mereka tentang pluralisme keagamaan. Pengertian pluralisme keagamaan merujuk pada keragaman agama, termasuk di dalamnya paham keagamaan yang ada dalam tubuh internal umat beragama sebagai realitas yang tidak dapat dibantah.

Selain istilah pluralisme keagamaan (*religious pluralism*), terdapat juga beragam istilah yang digunakan dalam beberapa literatur untuk menunjukkan fenomena keragaman dalam keberagamaan. Tokoh seperti Richard Huges Seager,[10] Thomas Dean,[11] dan Kosuke Koyama,[12] termasuk orang

---

Treatise in the Sociology of Knowledge (London: Penguin Books, 1991), 17.

9 E. Doyle McCarthy, *Knowledge as Culture: the Sociology of Knowledge* (New York, NY: Routledge, 1996), 1.

10 Richard Huges Seager (ed.), *the Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World Parliament of Religion 1893* (Illionis, IL: Open Court Publishing Company, 1993).

11 Thomas Dean (ed.), *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cultural Philosophy of Religion* (Albany, NY: SUNY Press, 1995).

12 Kosuke Koyama, "a Theological Reflection on Religious Pluralism," dalam

yang menggunakan istilah pluralisme keagamaan dalam karya mereka. Sementara Gerald Parsons menggunakan istilah diversitas agama (*religious diversity*).[13] Beberapa penulis di Indonesia juga menggunakan istilah yang berbeda misalnya, Munawir Sjaddzali dan Nurcholish Madjid (pluralisme agama),[14] Bahtiar Efendi (pluralisme keagamaan),[15] dan Nur Achmad (pluralitas agama).[16] Keragaman penggunaan istilah ini menunjukkan betapa tema mengenai paham kemajemukan (pluralisme) telah menjadi salah satu topik penting yang diwacanakan banyak pemikir lintas agama.

Secara historis, proses kemunculan pluralisme keagamaan di Indonesia dapat diamati sejak berkembangnya agama Hindu dan Budha. Perkembangan agama Hindu dan Budha ternyata tidak berarti membunuh agama-agama lokal, seperti animisme dan dinamisme. Kepercayaan lokal ini tetap berkembang seiring perkembangan agama Hindu dan Budha. Bahkan ketika agama Islam menunjukkan perkembangan pesat melalui jalur perdagangan, dua kepercayaan lokal itu tetap tumbuh subur. Melalui pengalaman keagamaan masing-masing kelompok kita juga menyaksikan betapa pemeluk agama sering kali merasa terdorong untuk menyatakan diri bersifat unik dan universal. Pemeluk agama terkadang menunjukkan kecenderungan untuk

---

http://www.findarticles.com (8 Februari 2003).

13 Gerald Parsons (ed.), *the Growth of Religious Diversity Britanianfrom 1945* (London: Routledge, 1993).

14 Anshari Thayyib, dkk (eds.), *HAM dan Pluralisme Agama* (Surabaya: Pusat Kajian Strategi dan Kebijakan, 1997).

15Bahtiar Effendi, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan* (Yogyakarta: Galang Press, 2001).

16 Nur Achmad, *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2001).

menyatakan bahwa ajaran agama yang dianut adalah yang paling benar dan merupakan satu-satunya jalan keselamatan. Kecenderungan tersebut kemudian melahirkan sikap klaim kebenaran (*truth claim*). Klaim kebenaran ini tentu bisa menimbulkan permasalahan ketika berhadapan dengan keragaman aliran (*firqah*) di internal agama. Maka, muncul pertanyaan; paham agama manakah yang dapat dikatakan sebagai representasi kebenaran dan jalan keselamatan? Pertanyaan ini tentu tidak mudah dijawab. Sebab, dalam kenyataannya satu agama ternyata memiliki banyak mazhab. Tegasnya, penafsiran terhadap ajaran agama tidak dapat dipandang secara monolitik.

Realitas tersebut menunjukkan bahwa di internal agama sendiri sesungguhnya telah terjadi pluralitas penafsiran dengan perspektif yang sangat beragam. Persoalan ini kemudian ditambah lagi dengan kenyataan bahwa masih ada banyak kepercayaan dan keyakinan selain yang diyakini setiap pemeluk agama. Ternyata, kesadaran bahwa pluralitas paham keagamaan ini muncul dalam setiap pemeluk agama. Apalagi dalam kenyataannya ada banyak penafsiran terhadap doktrin agama yang memberikan peluang bagi munculnya pluralisme keagamaan. Maka, tidak berlebihan jika Harold Coward menyatakan bahwa pluralisme merupakan tantangan yang dihadapi setiap agama saat ini. Bahkan jika dirujuk dalam tradisi keberagamaan, setiap agama ternyata memiliki doktrin dan pengalaman yang beragam ketika berhadapan dengan persoalan pluralisme.[17] Dengan demikian, pluralisme bermakna bahwa suatu agama dan paham keagamaan tidak

---

17 Harold Coward, "Preface," dalam *Pluralism: Challenge to World Religions* (Maryknol, NY: Orbis Books, 1985), vii-viii.

lagi dapat menutup diri dan menganggap ajaran dan sistem peribadatannya sebagai yang paling absah.

Pluralisme: Tinjauan Sosiologi Pengetahuan

Sosiologi pengetahuan sebagai suatu sub-disiplin sosiologi mulai berkembang di Jerman pada 1920-an. Istilah sosiologi pengetahuan (*sociology of knowledge*) pertama kali diperkenalkan oleh filsuf Jerman, Max Ferdinand Scheler (1874-1928), dengan nama *Wissenssoziologie*.[18] Sosiologi pengetahuan lahir dalam suatu situasi khusus berkaitan dengan perkembangan intelektual di Jerman dan dalam konteks filosofis. Dalam perkembangannya, sosiologi pengetahuan merambah ke belahan dunia Eropa dan Amerika hingga menjadi disiplin baru dalam sosiologi.

Harus diakui, bahwa sosiologi pengetahuan merupakan cabang ilmu sosial yang belum banyak mendapat perhatian. Masih banyak orang yang menduga bahwa pengetahuan dan eksistensi merupakan dua hal yang terpisah. Dikatakan bahwa pengetahuan seharusnya bersifat objektif dan hanya dapat dicapai jika metode yang digunakan adalah metode ilmiah yang logis untuk menghilangkan bias subjektivitas. Berbeda dengan pandangan ini, sosiologi pengetahuan sangat menekankan hubungan pengetahuan dan eksistensi. Prinsip dasar sosiologi pengetahuan menyatakan bahwa kenyataan itu dibangun secara sosial dan sosiologi pengetahuan harus menganalisis proses terjadinya hal itu. Sosiologi pengetahuan merupakan disiplin dari sosiologi yang menekuni hubungan antara pemikiran manusia dan konteks sosial dimana pemikiran itu muncul. Meski konteks sosial menjadi

18 Berger and Luckmann, *the Social Construction*, 16.

pusat perhatian, faktor lain seperti sejarah, psikologi, dan biologi, tetap menentukan pemikiran manusia.[19] Dengan demikian sosiologi pengetahuan harus mampu menunjukkan keterkaitan pemikiran dengan faktor-faktor yang dianggap menentukan tersebut.

Filsuf Jerman lainnya, Karl Marx (1818-1883), juga menegaskan posisi penting sosiologi pengetahuan melalui beberapa konsep dalam pemikirannya, diantaranya konsep tentang ideologi dan kesadaran palsu. Ideologi menurut Marx adalah ide-ide yang merupakan senjata bagi berbagai kepentingan sosial. Sementara kesadaran palsu adalah alam pikiran yang teralienasi dari keberadaan sosial seorang pemikir. Sosiologi pengetahuan juga tampak dalam konsep kembar Marx tentang substruktur dan superstruktur (*unterbau and ueberbau*). Tesis utama Marx adalah bahwa pemikiran manusia didasarkan atas kegiatan (kerja dalam pengertian seluas-luasnya) dan hubungan sosial yang ditimbulkan. Dalam konteks ini konsep substruktur dan superstruktur dapat dipahami sebagai kegiatan manusia dan dunia yang dihasilkan oleh kegiatan tersebut.[20]

Pemikir lain yang juga layak disebut pengembang sosiologi pengetahuan adalah Karl Mannheim (1893-1947). Dia adalah filsuf Jerman yang pernah menjadi guru besar di Universitas Frankfrut dan Universitas London. Di antara karya penting Mannheim yang turut mengembangkan sosiologi pengetahuan adalah *Ideologie und Utopie* (1929).[21] Terjemahan edisi Inggris karya ini dilakukan oleh Louis

---

19 Ibid.

20 Ibid., 18.

21 Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Press, 1997), 453-454.

Wirth dan Edward Shils dengan judul *Ideology and Utopia An Introduction to the Sociology of Knowledge* (1979).[22] Dalam karya ini Mannheim menekankan keterkaitan hubungan pemikiran manusia dengan kondisi sosial masyarakat, tempat hubungan itu berlangsung. Menurut Mannheim, sosiologi pengetahuan adalah salah satu dari cabang termuda sosiologi. Secara teoretis, sosiologi pengetahuan berusaha menganalisis kaitan antara pengetahuan dan eksistensi. Sebagai perangkat metodologis dalam penelitian sosiologis-historis, sosiologi pengetahuan berusaha menelusuri bentuk-bentuk yang diambil oleh kaitan tersebut dalam perkembangan intelektual manusia.[23] Pandangan Mannheim ini menegaskan bahwa pemikiran seseorang tidak dapat dilepaskan dari eksistensi kehidupannya. Lebih tegas lagi dikatakan bahwa antara pengetahuan dan eksistensi terdapat hubungan yang sangat erat.

Dalam buku *Ideology and Utopia*, Karl Mannheim telah membicarakan sosiologi pengetahuan dalam kaitannya dengan ideologi. Mannheim seakan ingin menjawab pertanyaan; dapatkah pengetahuan manusia dilepaskan dari unsur subjektivitas? Pertanyaan ini dijawab sosiologi pengetahuan dengan jawaban negatif. Pengetahuan manusia tidak dapat dilepaskan dari subjektivitas individu yang mengetahuinya. Pengetahuan dan eksistensi merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Semua orang akan menangkap realitas berdasarkan perspektif dirinya. Perspektif dalam hal ini berarti cara seseorang melihat sebuah objek,

22 Karya ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, lihat, Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pemikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

23Ibid, 287.

apa yang diketahui orang dalam objek itu, dan bagaimana dia menafsirkan objek tersebut dalam pemikirannya.[24] Karena itulah perspektif menjadi sangat penting lebih dari sekedar determinasi formal atas pikiran belaka. Perspektif juga mengacu pada unsur-unsur kualitatif di dalam struktur pemikiran, satu aspek yang jelas diabaikan logika formal.

Melalui penjelasan tersebut dapat dipahami jika ada dua orang atau lebih, sekalipun mereka menggunakan logika formal dan perangkat pengetahuan yang sama, menghasilkan penilaian yang berbeda mengenai objek yang diamati. Hal ini karena sangat mungkin diantara mereka memiliki perbedaan dalam memahami konsep yang digunakan, model-model pemikiran yang dominan, taraf abstraksi, dan ontologi yang diandaikan. Itu berarti latar belakang sosial dan psikologi setiap individu sangat terkait dengan proses terbentuknya pengetahuan. Dalam hal ini, Mannheim mengatakan bahwa pendekatan pada suatu masalah, pada tahap abstrak dan konkretnya yang diharapkan orang untuk mencapainya, semuanya dan dengan cara yang sama terkait dengan kehidupan sosial.[25] Keseluruhan dari faktor inilah yang turut mengkonstruk pengetahuan manusia hingga mencapai tahapan yang disebut subjektif.

Sifat subjektif dari pengetahuan, yang diwujudkan dalam bentuk kecenderungan untuk tidak mau menerima pendapat di luar dirinya dinamakan dengan sifat ideologis. Dalam suatu dialog atau perdebatan kita sering menyaksikan seseorang yang menuduh lawan bicaranya dengan sebagai seorang "ideolog" dikarenakan menurutnya orang tersebut

24 Ibid, 295-296.

25 Arief Budiman, "Dari Patriotisme Ayam dan Itik Sampai ke Sosiologi Pengetahuan: Sebuah Pengantar," dalam Mannheim, *Ideologi*, xv.

terlalu subjektif dan tidak lagi kritis terhadap kebenaran yang ada. Karena itu, pengetahuan yang bersifat ideologis dapat dipandang sebagai jenis pengetahuan yang menyesatkan, karena sifatnya yang subjektif. Menurut Arief Budiman, mengutip definisi dalam *The World Book Encyclopedia* (1990), dikatakan bahwa ideologi tidak didasarkan pada informasi aktual dalam memperkuat kepercayaannya. Orang yang menerima suatu sistem pemikiran tertentu akan cenderung menolak sistem pemikiran lain yang tidak sama dalam menjelaskan kenyataan yang sama. Menurut orang-orang ini, hanya kesimpulan yang didasarkan pada ideologi mereka yang dianggap logis dan benar. Karena itulah orang yang secara kuat menganut suatu ideologi pasti akan mengalami kesulitan dalam memahami dan berhubungan dengan penganut ideologi lain.[26]

Sifat ideologis dari pengetahuan inilah yang hendak dijelaskan oleh Mannheim. Suatu pengetahuan disebut bersifat ideologis jika telah dicampuri oleh perasaan, kepentingan, dan faktor-faktor subjektif lainnya dari individu pemikir. Dengan kata lain, pengetahuan yang bersifat ideologis berarti pengetahuan yang sarat dengan keyakinan subjektif seseorang dan tidak berdasar pada fakta-fakta empiris. Jenis pengetahuan seperti ini biasanya digunakan untuk menipu seseorang demi kepentingan para pemikir dan ideolog tersebut. Karena penggunaan istilah ideologi dalam kaitannya dengan sosiologi pengetahuan memiliki konotasi moral yang tidak baik itulah, Mannheim menganjurkan agar penggunaan istilah ideologi dihindari untuk kemudian digantikan dengan "perspektif" seorang

26 Ibid, xvii.

pemikir.[27] Penggunaan istilah perspektif dimaksudkan bahwa seluruh cara subjek mengetahui kenyataan sangat ditentukan oleh latar belakang sosial dan historis.

Perkembangan selanjutnya, sosiologi pengetahuan merambah ke Amerika melalui karya Talcott Parsons (1902-1979). Sosiologi pengetahuan yang dikembangkan Parsons lebih banyak merupakan kritik terhadap Mannheim. Tetapi, Parsons tidak pernah melakukan usaha untuk mengintegrasikan sosiologi pengetahuan dalam teori yang dikembangkannya. Dalam teori Parsons, masalah peranan ide memang dianalisis panjang lebar, tetapi ini dilakukan dalam kerangka referensi sosiologi pengetahuan yang berbeda dengan Scheler dan Mannheim.[28] Sosiolog lain yang juga berjasa mengembangkan sosiologi pengetahuan adalah Robert K. Merton.[29] Merton merupakan mahasiswa Parsons ketika belajar di Universitas Harvard. Sumbangan terbesar Merton adalah bahwa dia telah menyusun sebuah paradigma sosiologi pengetahuan dengan merumuskan kembali tema-tema utama dalam bentuk yang koheren. Merton telah mencoba mengintegrasikan pendekatan sosiologi pengetahuan dengan pendekatan struktural fungsional.

Konsep Merton mengenai fungsi-fungsi yang nyata (*manifest*) dan yang tersembunyi (*latent*).[30] Dalam menguraikan pendapatnya, Merton banyak dipengaruhi Mannheim yang disebutnya sebagai ahli sosiologi pengetahuan *par excellence*.[31] Konsep Merton mengenai fungsi manifes dan laten dapat

27 Mannheim, *Ideologi*, 289.

28 Berger dan Luckmann, *the Social Construction*, 23

29 Robert K. Merton, "The Sociology of Knowledge," dalam *the Competitiveness of Nations in a Global Knowledge-Based Economy*, vol. 27 (July, 2002), 492-503.

30 Berger dan Luckmann, *the Social Construction*, 23

31 Ibid.

dikatakan sebagai sumbangan berharga bagi pengembangan analisis fungsional. Menurut pengertian sederhana, fungsi manifes adalah fungsi yang diharapkan. Sebaliknya, fungsi laten adalah fungsi yang tidak diharapkan. Sebagai contoh, fungsi nyata perbudakan adalah meningkatkan produktifitas ekonomi, sementara fungsi tersembunyinya adalah menyediakan sebanyak mungkin anggota kelas rendah untuk membantu meningkatkan status bagi kulit putih baik yang kaya maupun yang miskin. Pemikiran ini dapat dikaitkan dengan konsep lain Merton tentang akibat yang tidak diharapkan (*unanticipated consequences*).[32] Setiap tindakan pasti memiliki akibat, baik yang diharapkan maupun yang tidak diharapkan. Meskipun setiap orang menyadari akibat yang diharapkan, tetapi analisis sosiologi diperlukan untuk menemukan akibat yang tidak diharapkan.

Sosiolog lainya, Peter L. Berger, mengapresiasi peranan Parsons dan Merton dalam mengembangkan sosiologi pengetahuan. Tetapi menurut Berger, peranan keduanya tidak pernah melampaui sumbangsih Mannheim. Nama lain yang disebut Berger sebagai pengembang sosiologi pengetahuan adalah Theodor Geiger. Geiger sangat berpengaruh terhadap sosiologi Skandinavia sesudah dia beremigrasi dari Jerman. Geiger menurut Berger telah berjasa mengintegrasikan sosiologi pengetahuan dengan pendekatan neo-positivis terhadap sosiologi pada umumnya.[33] Jika mengamati pokok pemikiran Berger dapat dikatakan bahwa terdapat dua konsep penting yang dikemukakan ketika membicarakan sosiologi pengetahuan, yakni kenyataan dan

32 George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosial Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Kencana, 2007), 141.

33 Berger dan Luckmann, *the Social Construction*, 24

pengetahuan.

Kenyataan dapat didefinisikan sebagai suatu kualitas yang terdapat dalam fenomena yang diakui memiliki keberadaan (*being*). Sementara pengetahuan merupakan kepastian bahwa fenomena itu nyata (*real*) dan memiliki karakteristik yang spesifik. Perhatian sosiologi terhadap pertanyaan mengenai "kenyataan" dan "pengetahuan" sangat berkaitan dengan fakta adanya relativitas sosial. Diilustrasikan oleh Berger bahwa apa yang "nyata" bagi seseorang mungkin saja tidak "nyata" bagi yang lain. Demikian halnya dengan "pengetahuan" seorang penjahat tentu berbeda dengan "pengetahuan" seorang yang ahli kriminal. Hal ini berarti bahwa kumpulan-kumpulan spesifik dari kenyataan dan pengetahuan berkaitan dengan konteks sosial yang spesifik dan bahwa hubungan ini harus dimasukkan dalam analisa sosiologis yang memadai mengenai konteks sosial tersebut.

Berger dapat dikatakan sebagai tokoh yang telah berjasa besar mendefinisikan sosiologi pengetahuan dalam pengertian yang sangat spesifik sehingga ahli sosiologi lain mengembangkan teori-teori sosiologi. Berger telah mendefinisikan kembali pengertian kenyataan dan pengetahuan dalam konteks sosial.[34] Sebuah teori sosial harus mampu menjelaskan sehingga kehidupan masyarakat dapat dipahami melalui gejala sosial sehari-hari yang terus berproses. Karena gejala sosial itu ditemukan dalam pengalaman bermasyarakat, maka perhatian harus diarahkan pada bentuk-bentuk penghayatan kehidupan

34 Frans M. Parera, "Menyingkap Misteri Manusia Sebagai Homo Faber," Pengantar Edisi Indonesia Buku, Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), xv.

bermasyarakat secara menyeluruh dengan segala aspek (kognitif, psikomotorik, emosional, dan intuitif).

Dalam perkembangannya, sosiologi pengetahuan mulai mendapat perhatian di Eropa dan Amerika sejak perang dunia kedua. Beberapa sosiolog memberikan pandangannya mengenai arti penting sosiologi pengetahuan. Untuk mempertegas pernyataan sosiolog sebelumnya mengenai urgensi sosiologi pengetahuan perlu dikemukakan pendapat Werner Stark, sosiolog yang beremigrasi dari daratan Eropa dan pernah mengajar di Inggris dan Amerika, menyatakan; *the task of sociology of knowledge is not to be debungking or uncovering of socially produced distortions, but the systematic study of the social conditions of knowledge as such* (Tugas sosiologi pengetahuan bukan dimaksudkan untuk membersihkan dari prasangka atau menelanjangi distorsi-distorsi yang ditimbulkan secara sosial, melainkan untuk menelaah secara sistematis kondisi-kondisi sosial bagi pengetahuan).[35]

Selanjutnya, Schutz juga menyebutkan kondisi sosial, terutama kondisi ekonomi, pendidikan, dan peranan sosial individu-individu yang berpengetahuan, yang turut mempengaruhi sosiologi pengetahuan seseorang.[36] Melalui perspektif sosiologi pengetahuan akan diperoleh pemahaman yang memadai mengenai kenyataan "sui generis" dari individu dan masyarakat. Termasuk, faktor yang menentukan kenyataan unik itu dikonstruk oleh setiap individu dan masyarakat. Untuk memperoleh realitas unik ini Berger mengajukan tahapan yang bersifat dialektis dengan

35 Berger dan Luckmann, *the Social Construction*, 24.

36 Ibid.

menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan melalui proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.[37]

Sosiologi pengetahuan menurut Mannheim sangat bermanfaat untuk melihat keragaman pemikiran berdasarkan perbedaan perspektif dari setiap individu. Dikatakan oleh Mannheim bahwa dengan menyadari perspektif yang berbeda dari setiap pengamat pengetahuan, kita dapat sampai pada suatu persetujuan, tanpa menyatakan pengetahuan siapa yang secara objektif dan absolut paling benar. Berdasarkan pandangan Mannheim itulah, Arief Budiman menyatakan bahwa sumbangan terbesar dari cabang ilmu sosial bernama sosiologi pengetahuan adalah untuk menjelaskan keragaman pengetahuan dikarenakan perbedaan perspektif.[38] Dengan demikian, penggunaan pendekatan sosiologi pengetahuan sangat bermakna dalam mengelaborasi keragaman pandangan kaum muda Muhammadiyah mengenai pluralisme keagamaan. Keragaman pandangan itu bisa dijelaskan dalam konteks perbedaan sosial yang melatarbelakangi kehidupan masing-masing subjek penelitian.

Konteks KelahiranGagasan Pluralisme di Muhammadiyah

Kemunculan kaum muda Muhammadiyah, baik yang setuju maupun yang menolak gagasan pluralisme, tidak dapat dilepaskan dari situasi yang berkembang dalam lingkungan eksternal dan internal Muhammadiyah. Kondisi eksternal yang dimaksud adalah konteks pemikiran keislaman di

37 Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1990), 5.

38 Budiman, *Dari Patriotisme*, xvii.

dunia Islam pada umumnya dan lebih khusus di Indonesia, yang diwarnai persaingan kelompok berideologi liberalis dan fundamentalis. Menurut Kurzman, kelompok Muslim berideologi liberalis telah menunjukkan popularitasnya sejak 1970-an, hampir bersamaan waktunya dengan menguatnya posisi Muslim Fundamentalis.[39] Sejak saat itu kedua mazhab pemikiran tersebut terlibat dalam perdebatan mengenai berbagai isu keislaman era kontemporer.

Perdebatan di antara kelompok Islam liberal dan Islam fundamental di Indonesia secara lebih jelas tampak sejak Nurcholish Madjid (Cak Nur), tokoh yang sangat disegani kalangan Islam liberal. Meski Cak Nur tidak menggunakan istilah Islam Liberal dalam pemikirannya, namun mencermati keseluruhan gagasan yang dikemukakan sejak 1970-an tampaknya sangat beralasan jika kelompok Islam Liberal menempatkannya sebagai ideolog. Dua tulisan penting Cak Nur yang menjadi penyemangat pembaruan pemikiran keislaman di Indonesia adalah *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat* serta *Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia*.[40] Pada intinya, dua tulisan Cak Nur ini ingin mengajak umat Islam Indonesia melakukan perubahan mendasar agar dapat mengikuti perkembangan zaman.

Gagasan Cak Nur dan juga pemikir yang sepaham dengannya tampaknya telah menginspirasi pemikir muda baik yang tumbuh dari kultur NU maupun Muhammadiyah.

39 Charles Kurzman, "Pengantar: Islam Liberal dan Konteks Islaminya," dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2003), xxvii.

40 Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), 204-214 dan 239-256.

Di tubuh NU, kelompok Jaringan Islam Liberal (JIL)[41] juga turut mewacanakan beberapa tema yang dikemukakan Cak Nur. Bahkan JIL juga didirikan di Paramadina, lembaga yang didirikan Cak Nur. Para pendiri JIL meski tidak semua berasal dari NU, namun sebagian dari mereka dapat dikatakan anak didik Cak Nur. Sebut saja misalnya Luthfi Assyaukani, Hamid Basyahib, Ihsan Ali Fauzi, Saiful Mujani, Ahmad Sahal, dan Budhy Munawar Rahman.[42] Sementara di Muhammadiyah juga muncul sekelompok anak muda yang menamakan diri sebagai Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Mereka tampak sangat bersemangat mengusung wacana Islam kontemporer. Kelompok Islam Liberal beserta wacana yang dikembangkan mengalami perkembangan yang mengesankan melalui publikasi ilmiah dalam bentuk buku dan opini di berbagai media massa.

Kondisi eksternal yang dikemukakan di atas jelas memberikan pengaruh pada kemunculan kelompok liberal dan konservatif di Muhammadiyah. Di kalangan kaum muda Muhammadiyah yang menolak pluralisme secara tegas juga menyebutkan adanya faktor asing yang turut mengampanyekan tema-tema yang diusung kelompok Islam Liberal. Intelektual muda Adian Husaini, misalnya,

---

41 Jaringan Islam Liberal (JIL) adalah lembaga yang dibentuk komunitas muda NU di bawah kepemimpinan Ulil Abshar Abdallah. JIL mulai aktif melaksanakan berbagai kegiatan sejak Maret 2001. Mulai 25 Juni 2001 mengisi kolom artikel dan wawancara seputar perspektif Islam Liberal. Selain koran, JIL juga mengampanyekan ide melalui radio dan mailing list di internet. Adian Husaini dan Nu'im Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 4.

42 Ahmad Gaus AF, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia," Tashwirul Afkar, edisi 22 (2007), 108.

mensinyalir bahwa sejak berakhirnya perang dingin, dunia Barat telah menempatkan Islam sebagai ancaman. Posisi Islam telah menggantikan komunisme yang selama perang dingin menjadi musuh utama Barat. Maka, sejak itulah kekuatan Islam diposisikan sebagai musuh oleh Barat sehingga harus dijinakkan dan dilemahkan. Salah satu program yang digalakkan adalah proyek liberalisasi secara besar-besaran di Indonesia dan dunia Islam. Proyek liberalisasi ini menurut Adian telah menjadi bagian dari tiga strategi Barat untuk melakukan hegemoni terhadap dunia Islam. Tiga cara yang dimaksud adalah kristenisasi, imperialisme, dan orientalisme.[43]

Untuk mendukung argumentasinya, Adian menyebut *The Asia Foundation* (TAF) sebagai salah satu Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) asing yang sangat aktif mendanai kegiatan penyebarluasan liberalisme dan pluralisme. Untuk menanamkan nilai-nilai inklusif dan pluralis, TAF mendukung kegiatan banyak LSM berbasis Muslim sejak era 1970-an. Beberapa tema kegiatan yang disponsori TAF meliputi pendidikan kewarganegaraan (*civic education*), hak asasi manusia, rekonsiliasi antarkomunitas, kesetaraan gender, dan dialog antaragama. Dukungan dana luar biasa *funding* Barat untuk pengembangan wacana liberalisme dan pluralisme menjadi perhatian kelompok yang menentang eksistensi Islam Liberal.

Dalam aspek pendanaan ini, kelompok Islam anti liberal merasa tidak pernah memperoleh peluang untuk mengakses dana dari luar, termasuk dari negara-negara

---

43 Adian Husaini, *Liberalisasi Islam di Indonesia: Fakta dan Data* (Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 2007), 57.

Islam di Timur Tengah. Menurut Yunahar Ilyas, selama ini lembaga donor luar negeri hanya mau mendanai kegiatan yang memiliki hubungan dengan pengembangan liberalisme dan pluralisme. Sementara untuk kelompok yang menentang kedua paham tersebut tidak pernah memperoleh *sharing* dana dari mana pun. Karena itulah, Yunahar mencoba berempati pada beberapa anak muda Muhammadiyah yang selama ini berjuang menangkal sekularisme, liberalisme, dan pluralisme dengan memberikan ruang pada mereka untuk menuangkan gagasannya.[44]

Sedangkan kondisi internal yang dimaksud berkaitan dengan kritik yang dialamatkan pada Muhammadiyah. Kritik pada Muhammadiyah memang bukan fenomena baru. Berbagai kritik terhadap kiprah Muhammadiyah sesungguhnya telah muncul sejak muktamar ke-41 yang berlangsung di Solo pada akhir 1985. Tidak hanya pengamat dalam negeri, pemerhati dari luar negeri pun memberikan pandangan kritis terhadap Muhammadiyah.[45] Beberapa kritik yang dialamatkan pada Muhammadiyah sejak 1985 dapat diamati melalui publikasi, baik sebelum maupun sesudah perhelatan muktamar. Buku *Muhammadiyah dalam Kritik dan Komentar* (1986), menunjukkan komentar tajam beberapa pengamat yang mulai meragukan eksistensi Muhammadiyah sebagai organisasi yang menyandang predikat pembaru (*tajdid*). Kecenderungan Muhammadiyah terhadap kegiatan rutin mengelola amal usaha yang demikian banyak juga tidak luput dari sorotan para pengamat. Mereka juga mempertanyakan komitmen Muhammadiyah terhadap

44 Yunahar Ilyas, Wawancara, Probolinggo, 20 Januari 2008.

45 Azyumardi Azra, "Muhammadiyah: a Preliminary Study," Studia Islamika, vol. 1, no. 2 (1994), 187-200.

pengembangan nilai-nilai kesenian dan kebudayaan.[46]

Kritik terhadap Muhammadiyah terus dikemukakan hingga muktamar ke-42 di Yogyakarta pada 1990. Beberapa kritik terutama menyoal paham keagamaan Muhammadiyah, gerakan pembaruan Muhammadiyah, dan kiprah Muhammadiyah di bidang pendidikan, ekonomi, dakwah, serta politik.[47] Juga terdapat beberapa pengamat dari luar yang memberikan komentar kritis, seperti Howard M. Federspiel yang memberikan label pada Muhammadiyah sebagai gerakan Islam ortodoks.[48] Kemudian Nakamura menyebut gerakan Muhammadiyah sebagai gejala perkotaan.[49] Kritik paling keras berkaitan dengan gugatan terhadap keberadaan Muhammadiyah sebagai gerakan tajdid semakin nyaring terdengar. Kecenderungan Muhammadiyah sebagai gerakan aksi membuat gerakan pemikiran kurang berkembang dengan baik. Situasi inilah yang memicu kritik dari berbagai kalangan yang menaruh harapan agar Muhammadiyah mampu memberikan kontribusi bagi

46 M. Rusli Karim (ed.), *Muhammadiyah dalam Kritik dan Komentar* (Jakarta: Rajawali Press, 1986).

47 Usman Yatim dan Almisar Hamid (eds.), *Muhammadiyah dalam Sorotan* (Jakarta: Bina Rena Pariwara, 1993).

48 Howard M. Federspiel, "Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam Ortodoks," dalam M. Din Syamsuddin (ed.), *Muhammadiyah Kini dan Esok* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), 81-121.

49 Pernyataan Nakamura tersebut didasarkan pada keberhasilan Muhammadiyah mengadaptasikan nilai-nilai Islam dengan lingkungan perkotaan modern. Keberhasilan Muhammadiyah ditunjukkan melalui pertumbuhan organisasi dan amal usaha di bidang pendidikan dan lembaga-lembaga sosial lainnya. Perkembangan tersebut tampak menonjol di daerah-daerah perkotaan (urban). Nakamura juga membandingkan Muhammadiyah dan NU yang dikatakan lebih berkembang di daerah pedesaan. Lihat, Mitsuo Nakamura, "The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of Muhammadiyah in A Central Java," (Disertasi, Cornel University, 1976), 320-321.

pengembangan pemikiran Islam.[50] Usaha untuk mendorong kiprah Muhammadiyah di bidang pemikiran telah dilakukan sejak Muktamar ke-43 di Banda Aceh pada 1995.[51]

Respon Muhammadiyah terhadap berbagai kritik, meskipun agak terlambat, telah ditunjukkan pada saat diselenggarakan muktamar di Kota Serambi Makkah itu. Salah satu bentuk respon adalah perombakan nama Majelis Tarjih menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI).[52] Pada Muktamar ke-45 di Malang, MTPPI ini berubah lagi dengan nama Majelis Tarjih dan Tajdid. Perubahan nama ini tentu dimaksudkan untuk menambah daya dobrak dimensi tajdid di Muhammadiyah. Sebab, sejauh ini pemaknaan tajdid di Muhammadiyah lebih banyak berkonotasi purifikasi. Indikator yang dapat dikemukakan adalah wacana yang dikembangkan Majelis Tarjih ternyata lebih banyak menyoal persoalan ibadah mahdloh daripada persoalan sosial.[53] Hal ini bisa diamati melalui produk Majelis Tarjih yang dipublikasikan dalam buku *Tanya Jawab Agama* Jilid I-VII.

Sementara tajdid dalam pengertian melawan kemunkaran sosial jarang memperoleh perhatian. Hal itu diungkapkan Achmad Jainuri yang menyatakan bahwa Muhammadiyah

---

50 Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar ke-45 tentang Program Muhammadiyah 2005-2010," Berita Resmi Muhammadiyah, no. 01 (September 2005), 46.

51 Fathurrahman Djamil, "the Muhammadiyah and the Theory of Maqasid al-Syariah," Studia Islamika, vol. 2, no. 1 (1995), 53-68.

52 Asep Purnama Bahtiar dan Nurwanto, "Wacana dan Agenda Reformasi Muhammadiyah," dalam Imron Nasri (ed.) *Pluralisme dan Liberalisme: Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah*(Yogyakarta; Citra Karsa Mandiri, 2005), 46-47.

53 Syamsul Anwar, "Fatwa, Purification and Dinamization: a Study of Tarjih Muhammadiyah," Islamic Law and Society, vol. 12, no. 1 (2005), 27-44.

tampak belum mampu menunjukkan jati diri sebagai gerakan yang responsif dalam menyikapi persoalan sosial. Karena itu, Muhammadiyah harus menumbuhkan kesadaran pada warganya untuk menghindari budaya penyimpangan sosial. Yang dimaksud budaya penyimpangan sosial meliputi; KKN, pornografi dan pornoaksi, egoisme yang dapat menyebabkan budaya kekerasan, eksploitatif, dan suka melanggar peraturan.[54] Kesadaran internal dari aktivis persyarikatan ini dapat menjadi otokritik model dakwah yang dikembangkan mubaligh Muhammadiyah. Jujur harus diakui, bahwa dakwah Muhammadiyah hingga kini masih didominasi kritik terhadap praktik TBC (Tahayyul, Bid'ah dan Churafat) dan budaya sinkretik lainnya. Beberapa kritik ini perlu dikemukakan untuk menjelaskan konteks kelahiran pemikiran kaum muda Muhammadiyah.

Beberapa Faktor Sosial

1. Pendidikan

Dilihat dari latar belakang pendidikan yang dialami, tampak sekali bahwa pendidikan kaum muda Muhammadiyah yang setuju dan yang menolak wacana pluralisme keagamaan sangat beragam. Keragaman pendidikan mereka dapat dilihat dari tingkat seperti sarjana dan pascasarjana. Latar belakang pendidikan yang beragam juga dapat diamati dari bidang keilmuan yang dikuasai. Keragaman pendidikan yang dialami turut menentukan publikasi dan gagasan yang diwacanakan. Bahkan pendekatan yang digunakan dalam memahami wacana sosial keagamaan, termasuk pluralisme, juga sangat

54 Achmad Jainuri, "Tajdid Melawan Kemunkaran Sosial," Suara Muhammadiyah, Nomor 10, Tahun 93 (16-31 Mei 2008), 32-33.

terkait dengan latar belakang pendidikannya. Latar belakang para pendukung gagasan pluralisme keagamaan memiliki pendidikan yang mapan.

Yang menarik, sebagian besar dari mereka memiliki latar belakang pendidikan agama dan pesantren. Unsur pendidikan agama dan pesantren ini merupakan variabel penting karena muatan materi di kedua institusi pendidikan ini umumnya adalah ilmu-ilmu keislaman. Berbekal latar belakang pendidikan agama yang memadai itulah mereka menyampaikan buah pikiran sebagaimana terlihat dalam publikasi ilmiahnya. Bahkan ketika menjelaskan tema-tema yang diperdebatkan, mereka memberikan argumentasi dengan mengutip firman Allah dan Hadits Nabi. Bahkan mereka pun dengan sangat fasih mengutip pandangan ahli tafsir dan ahli Hadith. Dilihat dari segi topik yang diwacanakan dapat dikatakan bahwa tema publikasi ilmiah yang dilakukan meliputi banyak bidang. Tetapi yang terutama jelas tema yang berkaitan dengan tantangan penerapan nilai-nilai pluralisme keagamaan.

Beberapa karya yang dikemukakan para pendukung pluralisme keagamaan menunjukkan bahwa mereka sangat produktif. Publikasi ilmiah inilah yang menyebabkan percepatan penyebaran gagasan kaum muda Muhammadiyah progresif. Yang juga menarik diamati adalah penggunaan ilmu-ilmu sosial sebagai perangkat analisis kajian. Pendekatan hermeneutika umumnya digunakan sebagai kerangka pikir dalam memahami fenomena sosial keagamaan. Hermeneutika tergolong wacana yang popular di kalangan mereka karena menjadi salah satu dari tiga pilar gerakan JIMM.[55] Beberapa

55 Penjelasan mengenai tiga pilar JIMM; hermeneutika, teori-teori sosial kritis,

karya yang menunjukkan pendekatan hermeneutika tampak dalam tulisan Zakiyuddin Baidhawy,[56] Pradana Boy,[57] dan Moh. Shofan.[58] Di samping hermeneutika, perangkat teori sosial kritis Antonio Gramsci tentang hegemoni dan Paulo Freire yang menekankan penyadaran kaum tertindas juga digunakan. Penggunaan ilmu sosial ini jelas memberikan bobot tersendiri dalam mempertajam analisis. Karena penggunaan ilmu sosial dapat menjadikan kajian bersifat interkoneksi (*interconnected studies*).

Sementara itu, kaum muda Muhammadiyah penolak pluralisme keagamaan juga memiliki pendidikan yang beragam. Mereka juga memiliki pendidikan relatif baik, mulai S-1, S-2, dan S-3. Mereka juga memiliki pendidikan keagamaan yang baik, pernah belajar di lembaga pendidikan Islam dan pondok pesantren. Ketika menempuh pendidikan sarjana sebagian besar mereka mengambil konsentrasi agama Islam. Latar belakang pendidikan keagamaan yang mapan menjadikan mereka sangat fasih mengkritik fenomena sekularisme, pluralisme, dan liberalisme. Tekanan kritik mereka terutama pada aspek rujukan historis dan normatif paham *Sipilis* jika dibandingkan dengan ajaran Islam. Pada aspek inilah mereka banyak mengutip ayat

---

dan the new social movement, lihat, Marpuji Ali dan M. Ali Masduqi, "Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah: Sebuah Eksperimen Gerakan Ilmu," Profetika, vol. 06, no. 02 (Juli, 2004), 189-190.

56 Zakiyuddin Baidhawy, "Al-Ruju' ila al-Qur'an: Dari Kebebalan Fondasionalisme Menuju Pencerahan Hermeneutis," dalam Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq (eds.) *Kembali ke al-Qur'an Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM Press, 2004), 3-25.

57 Pradana Boy, "Membangun Relasi Teks-Konteks: Keimanan dan Pencarian Bentuk Masyarakat Ideal," dalam *Kembali ke al-Qur'an*, 111-127.

58 Moh. Shofan, "Urgensi Pembacaan Ulang terhadap al-Qur'an: Menakar Kembali Kebenaran Agama," dalam *Kembali ke al-Qur'an*, 71-81.

al-Qur'an, Hadits, pendapat *mufassir,* dan *fuqaha* untuk menjelaskan penolakannya pada paham *Sipilis*. Jika dibedakan dengan para pendukung pluralisme keagamaan, mereka cenderung menolak penggunaan ilmu-ilmu sosial, termasuk hermeneutika, untuk digunakan sebagai pisau analisis dalam memahami fenomena sosial keagamaan.

2. Interaksi Sosial

Salah satu poin penting tinjauan sosiologi pengetahuan yang ditawarkan Berger adalah akan diperoleh realitas yang bersifat unik (*sui generis*) dari pandangan setiap individu. Realitas yang unik ini dapat dipahami jika diketahui latar belakang sosial setiap individu.[59] Termasuk dalam variabel yang menjadi latar belakang sosial adalah interaksi di antara individu dengan tokoh lain dan masyarakat di lingkungan sosialnya. Dengan memahami latar belakang pendidikan dan interaksi sosial maka keragaman pemikiran individu dapat dideskripsikan. Kaum muda Muhammadiyah, baik yang mendukung maupun yang menolak pluralisme keagamaan, memiliki pengalaman yang berbeda dalam berinteraksi dengan lingkungan sosialnya. Kaum muda Muhammadiyah yang mendukung pluralisme keagamaan tampak lebih banyak memiliki pengalaman berinteraksi dengan lingkungan sosialnya. Bahkan sering kali mereka tidak memedulikan latar belakang sosial mitra dialognya. Mereka menikmati proses diskusi, *sharing*, bekerja sama dengan individu atau

---

59 Peter L. Berger menawarkan formula yang bersifat dialektis untuk memahami konstruksi pengetahuan seseorang dalam perspektif sosiologis. Formulasi yang dimaksud adalah eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Dialektika tiga tahapan ini dapat terjadi secara simultan yang mencerminkan hubungan timbal balik individu dan konteks sosialnya. Berger, *Langit Suci*, 5.

kelompok lintas etnis, budaya, dan agama.

Di antara kaum muda Muhammadiyah pendukung pluralisme juga memiliki pengalaman berkunjung ke tempat-tempat peribadatan agama lain. Harus diakui, berkunjung ke gereja, pura, dan wihara, bisa jadi tidak lumrah dilakukan oleh sebagian umat Islam. Tetapi, kaum muda Muhammadiyah progresif menunjukkan sikap yang berbeda. Mereka merasa memiliki pengalaman berharga ketika berkunjung ke tempat-tempat peribadatan agama lain. Para pendukung pluralisme keagamaan menyatakan bahwa interaksi dengan komunitas lintas etnis, budaya, dan agama sangat bermakna dalam menyikapi keragaman. Pengakuan Zuly Qodir mengakui kegiatan dialog antariman telah memberikan manfaat luar biasa. Dikatakan Zuly, dalam dialog antariman itu dia memperoleh makna yang sangat berarti, terutama dalam melihat realitas masyarakat yang plural. Dia mengakui bahwa kegiatan dialog antariman memang penuh risiko karena dapat menghadirkan prasangka. Di kalangan umat Islam, aktivis dialog antariman dapat dituduh menjual akidah. Sementara di kalangan non-Islam, dia dituduh agen Islamisasi di lingkungan mereka. Semua tuduhan itu tidak kuasa menghentikan niat Zuly untuk melakukan dialog antariman. Sebab, menurut Zuly, dialog antariman harus dilakukan agar dapat saling memahami dan menghargai perbedaan, bukan untuk mencari kelemahan dan menjatuhkan mitra dialog.[60]

Intelektual muda lainnya, Sukidi, juga memberikan pengakuan serupa dengan menyatakan bahwa pengalaman

60 Zuly Qodir, "Jalan Spiritualitas Kaum Beriman, Berislam dalam Pluralisme Agama," dalam Abd. Rohim Ghazali, dkk (eds.) *Muhammadiyah Progressif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: JIMM dan LESFI, 2007), 442.

studi pascasarjana di Ohio, Athens, Amerika, telah menjadikan dirinya semakin memperteguh proses pematangan teologis hingga menjadi penganut pluralis. Meski porsi studi pascasarjananya mengambil bidang politik dan sejarah Asia Tenggara, Sukidi tetap mengambil mata kuliah *Hinduism* dan *Budhism* sebagai muatan minor dalam studinya. Melalui dua mata kuliah ini, Sukidi berkenalan dengan pemikiran Mahatma Gandhi, yang menurutnya sangat pluralis. Sukidi juga berkenalan dengan Farid Esack yang mengajar mata kuliah *Muslim Progressif*. Farid Esack adalah seorang ahli tafsir dari Afrika Selatan.

Menurut Sukidi, Farid Esack merupakan penganut pluralis sejati karena memiliki pengalaman menggalang solidaritas antariman untuk melawan rezim penindas Apartheid. Farid Esack telah menunjukkan pada dunia bahwa identitas agama bukan penghalang bagi setiap perjuangan untuk mewujudkan keadilan, kebenaran, dan perdamaian. Pengalaman Farid Esack inilah yang memberikan inspirasi Sukidi hingga sampai pada pandangan bahwa iman yang benar adalah iman yang liberatif terhadap yang tertindas. Bagi Sukidi, musuh Muslim pluralis bukan terletak pada identitas agama, melainkan pada sikap ketidakadilan dan kediktatoran itu sendiri. Sikap tidak adil dan diktator dapat melekat pada siapa saja tidak peduli Muslim atau non-Muslim.[61]

Pengalaman berinteraksi dengan kelompok lintas agama juga ditunjukkan Ahmad Najib Burhani, Pradana Boy, Zakiyuddin Baidhawy, dan Moh. Shofan. Hal ini dapat

61 Sukidi, "Menjadi Muslim Pluralis: Pergulatan Mencari Kebenaran dan Tuhan," dalam *Muhammadiyah Progressif*, 428.

diamati melalui kiprah mereka dalam berbagai forum yang melibatkan tokoh lintas agama. Kaum Muhammadiyah progresif termasuk kelompok orang yang memiliki pengalaman berinteraksi dengan tokoh lintas agama dalam berbagai forum baik di dalam maupun luar negeri. Bukan hanya pengalaman berinteraksi dengan kelompok lintas agama, posisi Ahmad Najib Burhani sebagai peneliti di Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PMB-LIPI) juga memberikan pengaruh pada konstruksi pandangannya.

Melalui berbagai acara yang digelar Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta (PSB-PS UMS), Zakiyuddin Baidhawy juga memiliki kesempatan berdialog dan melihat langsung kreatifitas seni dan budaya lintas agama. Menurut Zakiyuddin, program Pendidikan Apresiasi Seni (PAS) yang dilaksanakan PSB-PS UMS serta kegiatan seni dan budaya lintas agama, dapat menjadi media membangun kehidupan keberagamaan yang pluralis dan multikulturalis.[62] Sementara, Moh. Shofan memiliki pengalaman berinteraksi dengan beberapa figur yang dikenal luas sebagai pengusung dan pengembang gagasan pluralisme, seperti Syafi'i Anwar, Dawam Rahardjo, dan Budhy Munawar Rachman.

Mengenai faktor dari luar Muhammadiyah, kaum muda pendukung pluralisme mengakui bahwa kondisi eksternal tersebut memiliki pengaruh. Menurut Zuly Qodir, kehadiran Jaringan Islam Liberal (JIL) dengan berbagai wacana yang dikembangkan melalui media sejak 2001, secara

62 Alis, "Seni Mengelola Keragaman," Kalimatun Sawa', vol. 02, no. 02 (2004), 48.

perlahan namun pasti telah menggeser hegemoni pemikir Islam Indonesia era 1970-an dan 1980-an. Komunitas Islam Liberal dapat dikatakan menjadi *genre* baru dalam peta pemikiran Islam Indonesia kontemporer di tengah stagnasi pemikiran generasi tua.[63] Zuly Qodir dalam banyak kesempatan juga hadir pada forum ilmiah yang diadakan kelompok JIL. Bahkan Zuly sering berinteraksi dengan para pendeta dan kelompok "kiri". Interaksi keilmuan ini diakuinya telah banyak memberikan pengaruh. Zuly Qodir juga pernah menulis tentang pemberlakuan syariat Islam di Indonesia pada Jurnal *Taswirul Afkar* yang diterbitkan Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia Nahdlatul Ulama (Lakpesdam NU).

Pengalaman personal eksponen JIMM berinteraksi dengan kelompok JIL, seperti dialami Zuly Qodir, tidak serta merta dapat dipahami bahwa JIMM dipengaruhi atau sama dengan JIL. Menurut Pradana Boy, meski JIMM lahir setelah JIL, tepatnya pada 2003, tetapi keduanya memiliki perbedaan, tidak saling mempengaruhi, dan yang satu bukan merupakan kepanjangan dari yang lain.[64] Pernyataan Boy ini dikemukakan untuk menetralisir suara sumbang yang menyatakan JIMM adalah kepanjangan tangan JIL yang bertujuan menyebarkan virus liberal di Muhammadiyah.[65] Penegasan senada juga dikemukakan Ahmad Najib Burhani. Dia menyatakan faktor yang menyebabkan orang sering kali menyamakan JIL dan JIMM terletak pada predikat

---

63 Zuly Qodir, *Islam Liberal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 97 dan 108.

64 Pradana Boy, "JIMM sebuah Teks Multitafsir," dalam Pradana Boy, dkk (eds.) *Era Baru Gerakan Muhammadiyah* (Malang: UMM Press dan al-Maun Institute, 2008), 49.

65 Lihat, Fakhrurozi Reno Sutan, "Virus Liberalis di Muhammadiyah," Tabligh, vol. 02, no. 08 (Maret 2004), 14-15.

"liberal" yang melekat pada keduanya. Beberapa tema yang diwacanakan dua kelompok ini juga nyaris sama.[66] Intelektual senior, Moeslim Abdurrahman, bahkan menginginkan JIMM mampu menghadirkan gerakan yang berbeda dari kelompok Islam Liberal lain. Dikatakan oleh Moeslim bahwa perbedaan itu terletak pada tiga pilar yang dikembangkan JIMM, yakni hermeneutika, teori sosial kritis, dan *new social movement*. Tiga Pilar ini menuntut agar dalam proses perjuangannya JIMM tidak berhenti sebagai gerakan intelektual tetapi sampai pada gerakan sosial.[67]

Penjelasan Najib Burhani dan Moeslim Abdurrahman tersebut menegaskan bahwa kultur kritis dan liberal yang telah terbangun dalam tubuh aktivis JIMM bukan tujuan akhir. Tujuan utama JIMM adalah melakukan gerakan praksis, pendampingan sosial, pembelaan kaum tertindas, dan terjun langsung ke masyarakat untuk memulai kerja penyadaran sosial. Aktivis JIMM merasa memiliki sumber inspirasi gerakan sosial ini dari Muhammadiyah yang sejak awal telah menanamkan teologi *al-Ma'un* dan pembebasan kaum tertindas. Tuntutan penggabungan intelektualisme dan aktivisme inilah yang membedakan JIMM dengan kelompok Islam Liberal lain. Maka, di sini dapat dipahami cara aktivis JIMM melakukan identifikasi diri melalui proses yang digambarkan Berger; eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Melalui proses inilah mereka mampu menjadi dirinya sendiri, bersifat *sui generis*, sehingga berbeda dari kelompok Islam Liberal lain.

---

66 Ahmad Najib Burhani, "JIMM: Pemberontakan Anak-anak Muda terhadap Aktivisme, Skripturalisme, dan Orientas Struktural di Muhammadiyah", dalam http://us.f364.mail.yahoo.com (5 Mei 2007), 9.

67 Moeslim Abdurahman, "Tiga Pilar JIMM," dalam *Era Baru*, 195-199.

Sebaliknya, para penolak pluralisme keagamaan dapat dikatakan sangat minim pengalaman berinteraksi dengan tokoh lintas agama. Kalaupun ada, pengalaman, hal itu dilakukan dalam rangka dialog teologi, atau lebih tepat jika disebut debat teologi. Padahal jika merujuk pada pandangan Abdul Mukti Ali, dialog lintas agama yang perlu dikembangkan saat ini adalah dialog dalam berbagai kehidupan sosial, *sharing* pengalaman keagamaan, dan doa bersama.[68] Sikap dialogis dalam hubungan lintas agama ini dalam pandangan Diana L. Eck dapat menjadi media untuk menunjukkan kesediaan dan keterbukaan setiap pemeluk agama untuk saling mengkritik dan dikritik.[69]

Mayoritas kaum muda Muhammadiyah yang menolak pluralisme melakukan dialog keagamaan dalam konteks perdebatan teologi. Salah satunya adalah Masyhud yang dikenal sebagai kristolog dan sekaligus murid seorang ahli Kristologi ternama, KH Abdullah Wasi'an. Masyhud sering kali diundang dan bahkan mengundang pendeta untuk melakukan debat teologi. Perdebatan ini biasanya dikemas dalam semangat beradu argumentasi antarpemeluk agama sehingga ada kelompok yang menang dan yang kalah. Tegasnya, dialog teologi dalam konteks ini memiliki tujuan saling menjatuhkan, bukan untuk saling tukar informasi tentang keyakinan, kepercayaan, dan amalan setiap agama agar tumbuh semangat saling pengertian.[70]

Interaksi sosial para penolak pluralisme keagamaan

---

68 A. Mukti Ali, "Ilmu Perbandingan Agama: Dialog, Dakwah, dan Misi," dalam Burhanuddin Daya dan Herman Leonard Beck (eds.), *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*(Jakarta: INIS, 1992), 226-231.

69 Diana L. Eck, "What is Pluralism," Nieman Reports God in the Newsroom Issues, vol. XLVII, no. 2 (Summer, 1992), 1.

70 Ali, *Ilmu Perbandingan Agama*, 211.

sebenarnya juga telah ditempuh dengan cara menjalin komunikasi melalui berbagai lembaga. Tetapi, interaksi sosial yang dilakukan baru sebatas di lingkungan internal mereka. Jadi, jangkauan interaksi sosial mereka berada dalam kelompok-kelompok yang sangat terbatas, seperti Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Dewan Masjid, Korp Mubaligh, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Minimnya pengalaman berinteraksi dengan komunitas lintas agama ini sangat menentukan perspektif mereka terhadap kelompok lain. Dampaknya, mereka tumbuh menjadi pribadi yang eksklusif, militan, dan cenderung radikal-reaksioner.

3. Genealogi Pengetahuan

Analisis mengenai genealogi pengetahuan menunjukkan bahwa hampir semua subjek penelitian menjelaskan keterkaitan pandangan mereka dengan pemikiran tokoh Muhammadiyah generasi awal. Yang menarik, baik kaum muda yang setuju maupun yang menolak pluralisme keagamaan, sama-sama menyebut tokoh generasi awal Muhammadiyah, KH Ahmad Dahlan dan KH Mas Mansur, sebagai figur penting yang memberikan inspirasi dalam memaknai dan menyikapi fenomena pluralisme. Tentu saja mereka mempersepsi kedua tokoh penting Muhammadiyah tersebut dengan perspektif yang berbeda.

Dalam perspektif kaum muda yang setuju pluralisme, Kyai Dahlan dipandang figur yang sangat terbuka, pluralis, dan toleran terhadap berbagai pandangan keagamaan.[71] Sifat terbuka Kyai Dahlan dapat diamati melalui keluasan jangkauan pergaulan dan dakwah yang dilakukan. Misalnya,

71 Zuly Qodir dan Moh. Shofan, Wawancara, Malang, 12 Februari 2008.

Kyai Dahlan pernah bergabung dengan Budi Utomo, sebuah organisasi yang pemimpin dan anggotanya didominasi kelompok nasionalis. Dalam perkembangannya, hubungan Budi Utomo dengan Muhammadiyah menjadi semakin erat. Bahkan ketika Budi Utomo menyelenggarakan Konggres pada 1917, rumah Kyai Dahlan menjadi tempat perhelatan acara. Tokoh pendiri Budi Utomo, Dokter Sutomo, juga terlibat dalam berbagai kegiatan Muhammadiyah. Dia bahkan pernah menjadi penasihat (*Adviser Besar*) Muhammadiyah. Pada Kongres Muhammadiyah ke-26 di Surabaya, Dokter Sutomo diberi kesempatan berceramah dengan tema "Penolong Kesengsaraan Umum".

Sifat Kyai Dahlan yang sangat toleran dalam berbagai pandangan keagamaan diwujudkan melalui ajarannya yang menyatakan bahwa tidak ada satu kelompok atau ideologi yang berhak mengklaim kebenaran. Kyai Dahlan juga mengajarkan pada para pemimpin Muhammadiyah agar dalam menentukan pendapat selalu menyatakan; "pendapat ini adalah pendapat Muhammadiyah," dan tidak menganjurkan untuk menyatakan bahwa "pandangan Muhammadiyah adalah satu-satunya kebenaran yang valid."[72] Sifat keterbukaan Kyai Dahlan juga dapat diamati dari kesiapan Muhammadiyah mengundang ulama lain untuk memberikan pandangan. Hal ini menunjukkan apresiasi positif terhadap pandangan keagamaan yang berkembang di luar Muhammadiyah.

Sementara Mas Mansur dipandang sebagai figur yang membuka jalan bagi berkembangnya paham relativisme

72 Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), 117.

pandangan keagamaan. Dikatakan dalam Langkah Kedua tentang "Memperluas Paham Agama," dari *12 Tafsir Langkah Muhammadiyah*, Mas Mansur menyatakan bahwa Islam sesungguhnya agama yang ringan. Mas Mansur mengemukakan alasan yang menganggap Islam itu agama yang ringan dengan dua argumentasi. *Pertama*, hukum Islam dapat berubah dengan mengingat keadaan orang. Misalnya, Islam mewajibkan shalat dengan berdiri, tetapi bagi yang tidak kuasa berdiri diperbolehkan dengan duduk. Kalau tidak bisa dengan duduk maka diperkenankan dengan berbaring. Demikian juga dengan kewajiban berwudu bagi orang yang akan menunaikan shalat dapat diganti dengan bertayamum jika memang tidak ada air atau ada halangan orang tersebut bersentuhan dengan air karena sakit.[73]

Kedua, agama Islam tidak membatasi atau terikat dengan suatu pandangan keagamaan tertentu. Dengan menunjukkan karakteristik ayat al-Qur'an dan Hadith yang *mujmal* dan *mushtarak*, Mas Mansur menyatakan bahwa ajaran Islam berpotensi untuk melahirkan berbagai pandangan keagamaan. Tentu saja keragaman pandangan ini sangat ditentukan oleh kualitas penafsiran seseorang. Semakin luas pengetahuan yang digunakan seseorang untuk menafsirkan ayat al-Qur'an dan Hadith, maka akan semakin mudah dia memahami ajaran agama Islam. Sementara orang yang memiliki kesulitan dalam mengamalkan ajaran agama tidak boleh mengaitkan kesulitan tersebut dengan agama, tetapi harus dicari sumbernya dari diri mereka sendiri.

Untuk menjelaskan alasan kedua ini, Mas Mansur mencontohkan perkara makanan (*at'imah*). Menurutnya,

73 *Ibid.*

kesulitan dalam mengamalkan ajaran agama dapat datang dari seorang yang selalu diliputi keraguan ketika mengerjakan sesuatu, termasuk membeli daging untuk dimakan. Sebagian orang sering tidak mau makan makanan tersebut sebelum statusnya jelas. Misalnya, apakah daging itu didapat dari binatang yang disembelih atau tidak. Dan, jika disembelih apakah disembelih dengan menyebut nama Allah atau tidak. Menurut Mas Mansur cara ini jelas tidak baik dan merupakan contoh betapa kesulitan seringkali datang bukan dari ajaran agama, melainkan dari sempitnya wawasan orang itu sendiri.

Sementara kaum muda yang menolak pluralisme keagamaan menempatkan figur Kyai Dahlan dan Mas Mansur sehubungan dengan ketegasan keduanya. Syamsul Hidayat, misalnya, menyatakan bahwa Kyai Dahlan mendirikan Muhammadiyah adalah untuk memurnikan dan meluruskan pemahaman, penghayatan, dan pengamalan ajaran Islam. Seiring dengan tujuan ini, Muhammadiyah juga bermaksud untuk mengikis kebodohan yang merata di kalangan umat Islam. Karena itulah dakwah Kyai Dahlan selalu berupaya mensinergikan pemurnian dan peneguhan ajaran Islam dengan pendidikan dan pencerahan. Menurut Syamsul Hidayat, aqidah dan ibadah umat Islam pada umumnya dan warga Muhammadiyah pada khususnya saat ini sedang mendapat gangguan dari para pengembang sekularisme, pluralisme, dan liberalisme.[74] Dengan didorong oleh semangat mengikuti ajaran Kyai Dahlan itulah, Syamsul Hidayat menolak pluralisme dan mengajak

74 Syamsul Hidayat, "Sikap Muhammadiyah terhadap Pluralisme Agama," Tabligh, vol. 05, no. 04 (2007), 21.

untuk membersihkan Muhammadiyah dari paganisme dan liberalisme. Dia juga mengajak warga Muhammadiyah untuk konsisten (istiqomah) dengan khitah perjuangan organisasi. Ajakan ini diserukan karena Muhammadiyah saat ini telah menghadapi tantangan ideologi liberal dan sekular yang menawarkan teori relativisme. Menurut Syamsul, paham ini mengandaikan bahwa tidak mungkin seseorang mencapai kebenaran yang hakiki dalam beragama. Itu berarti tidak mungkin seseorang dapat mencapai pada orisinalitas dan otentisitas ajaran Islam.[75]

Selain generasi awal Muhammadiyah, kaum muda yang setuju pluralisme juga banyak merujuk pada pandangan dan pemikiran Syafii Maarif, Amin Abdullah, Munir Mulkhan, dan Moeslim Abdurrahman. Bagi kaum muda Muhammadiyah progresif, mereka merupakan tokoh yang terang benderang mendukung pemikiran yang diusung JIMM. Gagasan mereka dipandang sebagai arus baru pemikiran Islam yang berusaha memahami ajaran Islam dengan teori dan metode kontemporer. Dalam banyak hal, empat intelektual Muhammadiyah itulah yang dijadikan "patron" dan "mentor" anak-anak JIMM.[76] Sementara Buya Syafii diposisikan sebagai figur pengayom dan terbuka sehingga memungkinkan kultur baru pemikiran progresif bersemai di Muhammadiyah. Figur lain yang dijadikan inspirasi pandangan pluralisme keagamaan kaum muda Muhammadiyah progresif adalah Dawam Raharjo. Menurut Moh. Shofan, pandangan Dawam dan konsistensinya untuk

75 *Ibid.*, "Kepemimpinan Istiqomah dalam Muhammadiyah: Bersihkan Muhammadiyah dari Paganisme dan Liberalisme," Suara Muhammadiyah, no. 09, th. 90 (1-15 Mei 2005), 30-31.

76 Burhani, JIMM, 17.

mengampanyekan kehidupan yang damai, toleran, dan pluralistik merupakan sumbangan yang sangat berharga bagi pembentukan wacana intelektual di kalangan anak muda Muhammadiyah.[77]

Di atas semua tokoh yang telah disebutkan, figur terpenting yang menjadi sumber inspirasi kaum muda Muhammadiyah yang setuju pluralisme keagamaan adalah Buya Syafii. Di tengah kritik yang keras terhadap JIMM, Buya Syafii tampil sebagai pembela. Pada saat memberikan sambutan serah terima jabatan Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada 7 Juli 2005 di Malang, Buya Syafii memberikan pembelaan pada kaum muda Muhammadiyah progresif. Buya Syafii bahkan berpesan agar orang Muhammadiyah tidak mudah marah dan menuduh ketika membaca pikiran anak-anak muda. Dikatakannya, selama mereka menjalankan prinsip-prinsip ajaran agama, seperti shalat dan puasa, maka mereka tidak perlu dimusuhi.[78] Pernyataan ini jelas melegakan kaum muda Muhammadiyah yang selama ini dikategorikan liberal. Dalam berbagai kesempatan Buya Syafii juga menginginginkan agar Muhammadiyah dapat menjadi rumah intelektual bagi berbagai paham keagamaan.

Yang menarik, di luar tokoh-tokoh Muhammadiyah, figur yang juga disebut kaum muda Muhammadiyah progresif adalah Nurcholish Madjid (Cak Nur) dan kelompok pemikir di Paramadina. Cak Nur dianggap telah banyak mempengaruhi jalan pikiran kaum muda Muhammadiyah progresif.[79] Sukidi, misalnya, memosisikan

77 Moh. Shofan, Wawancara, Jakarta, 6 Juli 2007.
78 Burhani, JIMM, 18.
79 Zuly Qodir, *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana dan Aksi Islam Indonesia*

Cak Nur sebagai tokoh yang telah memberikan sentuhan berharga dalam mengonstruk pandangannya.[80] Pernyataan Sukidi menunjukkan bahwa Cak Nur telah meretas jalan bagi penyemaian teologi inklusif di Indonesia. Tetapi, Sukidi tidak mau berpuas diri hanya dengan menjadi seorang yang berteologi inklusif. Lebih dari itu, Sukidi berkeinginan melampaui sikap keberagamaan inklusif untuk menjadi Muslim pluralis. Hal ini dimaksudkan agar teologi inklusif tidak hanya berhenti pada wacana, melainkan berlanjut dalam sikap dan tindakan. Menurut Sukidi, teologi pluralis tidak hanya adaptif terhadap pluralitas agama, melainkan juga kompatibel dengan pluralitas sosial.[81] Pengakuan Sukidi menunjukkan adanya keterkaitan pandangannya dengan alam pemikiran di luar Muhammadiyah. Bukan hanya Sukidi yang memiliki pengalaman berinteraksi dengan pemikir di luar Muhammadiyah. Hampir semua kaum muda Muhammadiyah progresif mengalami situasi yang sama. Itu berarti bahwa pergulatan pemikiran kaum muda Muhammadiyah dengan pemikir progresif di luar telah memberikan pengaruh yang besar bagi pengembangan pemikiran mereka.

Sementara itu, sebagian besar kaum muda Muhammadiyah yang menolak pluralisme keagamaan menyebut nama Yunahar Ilyas, Muhammad Muqaddas, dan Musthafa Kamal Pasha, sebagai sumber inspirasi. Ketegasan dan kehati-hatian mereka menjadi alasan kaum muda penolak pluralisme untuk menjadikan mereka sebagai panutan. Yunahar Ilyas, misalnya, mempersoalkan eksistensi JIMM dan pemikiran

(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 67.

80 Sukidi, *Menjadi Muslim*, 415.

81 Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* (Jakarta: Kompas, 2001), xxxi-xliii.

yang dikembangkan karena dianggap menyalahi aturan organisasi.[82] Muhammad Muqaddas menunjukkan sikap yang sangat berhati-hati dalam menyikapi fenomena Islam Liberal.[83] Musthafa Kamal Pasha, tokoh didikan Madrasah Mualimin Muhammadiyah, dikenal sangat lantang menentang wacana liberalisme Islam. Dia mengritik penganut pluralisme karena paham ini muncul dari kultur Kristen. Dia juga mengritik penggunaan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an karena dianggap barang asing dan terlahir dari budaya Kristen. Itu berarti penganut pluralisme telah mengusung teologi Kristen untuk dipaksakan masuk dalam ajaran Islam. Dia menyatakan bahwa Islam liberal, gagasan pluralisme agama, dan hermeneutika, pada saatnya akan dapat meracuni kalangan muda.[84] Menurutnya, para pendahulu Muhammadiyah sudah sangat tegas menyatakan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar (*truth*), menyelamatkan (*salvation*), dan sempurna.[85]

Sikap Yunahar Ilyas terhadap paham *Sipilis* juga sangat tegas. Dia menyatakan bahwa Muhammadiyah tentu tidak akan menjadi organisasi yang berpaham sekular, karena tidak memahami adanya pemisahan dunia dan akhirat dalam seluruh dokumen resminya. Muhammadiyah juga tidak akan menjadi organisasi liberalis dalam arti meletakkan akal pikiran sebagai panglima. Sikap Muhammadiyah pada pluralisme sangat jelas. Menurut Yunahar, jika pluralisme

82 Yunahar Ilyas, "JIMM Menyalahi Organisasi," Tabligh, vol. 02, no. 08 (Maret 2004), 20.

83 Muhammad Muqaddas, "Saya Berhati-hati Menyikapi Islam Liberal," Tabligh, vol. 02, no. 08 (Maret 2004), 20.

84 Musthafa Kamal Pasha, "Islam Liberal Meracuni Kalangan Muda," Tabligh, vol. 02, no. 08 (Maret 2004), 21.

85 Boy, *Era Baru*,187.

harus digunakan, maka pengertiannya adalah mengakui keberadaan agama-agama lain, tapi tidak mengakui kebenarannya. Kebenaran agama yang diakui al-Qur'an hanya Islam. Karena itu, pluralisme yang mengajarkan kebenaran semua agama adalah sesat dan menyesatkan.[86] Pandangan Yunahar mengenai pluralisme hanya sebatas pada pengakuan terhadap pluralitas. Ajaran yang mengakui pluralitas inilah yang diajarkan Nabi Muhammad dalam Piagam Madinah.

Dalam Piagam Madinah Rasulullah memperlakukan semua warga sama dan sederajat, tanpa melihat suku dan agama. Hak orang Yahudi sama dengan hak orang Muslim. Pengertian pluralisme sebagai pluralitas juga dipahami kaum muda Muhammadiyah yang menolak pluralisme. Bagi mereka, pluralitas agama adalah fakta yang harus diakui. Umat Islam wajib menjalin hubungan baik dengan komunitas agama lain. Tetapi ajaran untuk bersikap toleran tidak berarti harus mengakui kebenaran ajaran agama lain. Bagi mereka, Islam adalah agama yang sudah final dan memiliki kebenaran absolut. Karena itu, kebenaran ajaran Islam juga bersifat eksklusif. Mereka juga banyak menyebut ulama senior Muhammadiyah, Buya Hamka, sebagai figur yang tegas. Buya Hamka telah memberikan pemahaman tentang dasar-dasar tauhid dan cara beragama, misalnya kemurnian aqidah, kesahihan ibadah, dan ber-Islam yang benar menurut al-Qur'an dan Sunnah.[87] Selain karena

86 Yunahar Ilyas, "Muhammadiyah tidak akan jadi organisasi Liberalis," Tabligh, vol. 03, no. 09 (Juli 2005), 36-37. Idem, "Aplikasi Tajdid dalam Pengamalan Agama," dalam Mifedwil Jandra dan M. Safar Nasir (peny.) *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban* (Yogyakarta: MTPPI dan UAD Press, 2005), 50-51.

87 Ahmad Khoirul Fata, Wawancara, Surabaya, 12 April 2008.

faktor ketegasannya, Buya Hamka juga sangat aktif menulis. Melalui karya-karyanya itulah Buya Hamka dikagumi kaum muda Muhammadiyah penolak pluralisme keagamaan.

Penutup

Kajian ini menyimpulkan bahwa pemaknaan pluralisme telah mengalami perkembangan yang pesat, sebagaimana dikemukakan Diana L. Eck.[88] Pluralisme tidak hanya bermakna relativisme sebagaimana tertuang dalam literatur filsafat dan teologi. Perkembangan pengertian pluralisme menunjukkan bahwa paham ini telah dimaknai dalam perspektif sosial, politik, dan antropologi. Dengan memahami pluralisme dalam banyak perspektif, berarti akan mendorong penerapan nilai-nilai pluralisme dalam kehidupan keagamaan yang sangat plural. Seseorang tidak harus memahami pluralisme hanya dalam pengertian filosofis dan teologis, karena paham ini juga mengajarkan agar setiap komunitas memahami keragaman sehingga terbentuk sikap toleran. Sikap inilah yang perlu dikembangkan agar ada jaminan kehidupan yang koeksisten dengan keragaman etnis, budaya, agama, dan paham keagamaan. Deskripsi ini menunjukkan bahwa secara konseptual pluralisme sesungguhnya dapat dimaknai dalam pengertian yang bersifat positif dan negatif.

Jika pluralisme dimaknai secara positif-terbuka (*outward-looking, open-minded*), toleran, dan optimistik, pasti menghadirkan komitmen yang tulus untuk terlibat dalam kegiatan-kegiatan lintas budaya dan agama. Pandangan yang positif terhadap pluralisme akan melahirkan pribadi-pribadi

88 Eck, *What is Pluralism*, 1-3.

yang inklusif dan pluralis. Sebaliknya, sebutan pluralisme negatif merujuk pada pemaknaan pluralisme dalam pengertian yang terbatas-tertutup (*inward-looking*, *close-minded*) pada relativisme. Akibatnya, tidak ada komitmen dari setiap individu dan kelompok untuk terlibat aktif dalam dialog-dialog kemanusiaan yang seharusnya menjadi keprihatinan semua agama. Jika ada dialog antaragama yang dilakukan, maka sering kali dialog ini dikembangkan dalam konteks perdebatan teologis. Kondisi ini menyebabkan para penolak pluralisme menjadi eksklusif dan militan.

Dengan menempatkan sosiologi pengetahuan sebagai tinjauan dalam memahami pandangan seseorang, maka kajian ini menunjukkan betapa faktor-faktor eksternal (ideologi, politik, ekonomi, dan perdebatan intelektual) dan latar belakang sosial (pendidikan, interaksi sosial, dan genealogi pengetahuan) sangat menentukan pandangan seseorang. Hal ini sekali lagi membuktikan bahwa pengetahuan merupakan produk keadaan sosial. Perbedaan latar belakang sosial setiap orang akan menghasilkan keragaman pengetahuan sehingga masing-masing memiliki keunikan (*sui generis*). Dengan memahami keragaman latar belakang sosial, maka setiap perbedaan pendapat harus dipahami sebagai keniscayaan sehingga menuntut sikap saling menghargai. Sebagaimana dikemukakan Mannheim, pengetahuan manusia tidak dapat dilepaskan dari subjektivitas individu. Pengetahuan dan eksistensi merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan.[89] Itu berarti bahwa semua orang akan menangkap realitas berdasarkan perspektif dirinya. Perspektif berarti cara seseorang melihat objek, apa yang diketahui orang dalam

89 Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, 295-296.

objek itu, dan bagaimana dia menafsirkan objek tersebut dalam pemikirannya. Pada konteks inilah perdebatan wacana pluralisme keagamaan di kalangan kaum muda Muhammadiyah bisa dijelaskan.[]



EPILOG

Teologi Supremasis, *Civil Society*, dan Kebebasan Beragama

Ahmad Zainul Hamdi

Ketika semua orang berharap ketegasan negara terhadap kelompok jihadis (teroris) bisa merembet pada sikap tegas terhadap para *vigilante* pelaku kekerasan agama, kisah yang kita dengar agak mengecewakan. Berbagai laporan tentang kekerasan agama dan pelanggaran HAM dalam isu-isu keagamaan menunjukkan bahwa kita sedang berada dalam situasi kehidupan keagamaan yang memprihatinkan. Ironi dari semua kisah kelam ini adalah sikap negara. Ketika indeks demokrasi politik Indonesia semakin baik, kualitas pluralisme tidak menunjukkan perbandingan yang setara, bahkan dalam beberapa hal semakin buruk. Semakin tampak ironis karena salah satu aktor penting dari berbagai kekerasan dan pelanggaran HAM tersebut adalah negara, baik secara langsung (*by commission*) maupun pembiaran (*by omission*).

Pragmatisme politik dan motif ekonomi memang bisa diacu sebagai faktor yang mendorong di balik sikap aktor-aktor negara tersebut. Namun, ideologi keagamaan tertentu yang dianut oleh seseorang (termasuk pejabat negara), juga bisa menjadi motif penting di balik sikap dan kebijakan yang diambil dalam masalah ini.

Jika saat ini kita melihat dengan jelas berbagai tindakan yang melawan dan merusak pluralisme, maka permusuhan terhadap pluralisme itu telah dikumandangkan dengan lantang oleh MUI pada tahun 2005 ketika lembaga ulama yang disponsori pemerintah itu mengeluarkan fatwa sesatnya pluralisme. Segera fatwa itu diikuti oleh berbagai tindakan kekerasan terhadap kelompok-kelompok yang difatwa sesat oleh MUI, misalnya penghancuran masjid dan kekerasan terhadap Jamaah Ahmadiyah Indonesia di Parung Bogor dan komunitas JIL di Utan Kayu. Pejabat pemerintah diam dan aparat keamanan yang seharusnya melindungi korban, justru "terlibat" dalam aksi kekerasan tersebut. Kelompok radikal mendapatkan pembenaran secara teologis dan perlindungan secara politis. Modus operandi seperti itulah yang hingga kini terus-menerus kita lihat.

Teologi Supremasis dan Hancurnya Pluralisme

Dalam sebuah tulisan yang ditulis pasca-Persitiwa 11 September, *The Place of Tolerance in Islam*,[1] Khaled Abou el-Fadhl menyatakan bahwa terorisme sesungguhnya adalah masalah kemanusiaan universal. Korban terorisme mengena siapa saja yang dianggap tidak sejalan dengan ideologi kaum

---

1 El Fadl, Khaled Abou El Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritanisme versus Pluralisme*, ter. Heru Prasetia (Bandung: Arasy, 2003).

teroris, tidak peduli apakah korban itu seagama dengannya atau tidak. Terlihat jelas di sini bahwa terorisme tidak hanya membahayakan non-Muslim, tapi juga umat Islam sendiri.

Menurut Abou el-Fadhl, potensi bahaya tersebut sudah tertancap dalam psiko-teologi mereka. Para jihadis ini meyakini dirinya sebagai kelompok orang beriman yang memiliki kebajikan tertentu yang membedakan mereka dengan penganut keyakinan lain. Sifat supremasi teologi mereka ini sangat membahayakan karena memiliki muatan dominasi kultural dan politik yang sangat kuat. Kelompok ini tidak hanya puas dengan keleluasaan untuk hidup menurut nilai-nilai keyakinannya sendiri, tapi mereka juga memiliki ketidakpuasan aktif terhadap cara hidup yang dimiliki orang lain. Akibatnya, mereka tidak hanya berupaya untuk mengembangkan dirinya sendiri, tapi secara agresif berupaya untuk melemahkan, mendominasi, dan menghancurkan kelompok lain. Siapa saja yang hidup di luar nilai-nilai yang diyakininya dianggap sebagai melawan Tuhan dan oleh karena itu, harus dilawan dan diperangi.

Dari rahim teologi supremasis inilah lahir berbagai aksi teror. Saya ingin nyatakan di sini bahwa tindakan teror bersenjata hanyalah salah satu perwujudan dari *range* teror yang mungkin dilakukan oleh orang-orang dengan teologi supremasis ini. Wujud aksi teror yang lain adalah penyerangan secara verbal dan berbagai aksi kekerasan, sekalipun tidak dengan menggunakan bom, terhadap kelompok lain yang bertujuan untuk menghancurkan dan merendahkan. Inti dari tindakan teror adalah merendahkan dan menghancurkan kemanusiaan.

Mereka yang suka menyerang kelompok lain dengan

kata-kata kasar yang merendahkan serta yang suka membubarkan acara-acara kelompok yang tidak disetujuinya sesungguhnya berasal dari rahim teologi yang sama dengan para jihadis pengebom. Mereka adalah kalangan ekstremis yang memperlakukan Islam sebagai warisan ideal masa lalu yang tertutup, yang harus diaplikasikan pada saat ini dalam bentuknya yang utuh. Teologi keislaman inilah yang sering mereka banggakan dengan slogan *Islam kaffah*.

Dalam *Beyond Interpretation*,[2] Amina Wadud menyatakan bahwa tafsir kelompok ekstremis dan aksi yang dihasilkannya tidak hanya membahayakan komunitas non-Muslim, tapi juga merusak umat islam sendiri. Sebagai seorang feminis, Amina mengamati secara jeli bahwa di dalam masyarakat Muslim, perempuan selalu menjadi korban utama dari tafsir keislaman dan berbagai tindakan kelompok Muslim ekstremis tersebut. Tidak hanya orang-orang non-Muslim yang direndahkan dengan berbagai tindakan teror, tapi juga perempuan-perempuan Muslim. Ini selalu menjadi gambaran konstan dari praktek yang muncul dari kelompok otoritarian yang dihasilkan dari teologi supremasis.

Sesungguhnya, penghakiman keyakinan selalu bersifat problematik. Tidak pernah ada pendasaran yang *fixed* terhadap setiap upaya penghakiman atas keyakinan seseorang atau kelompok. Penyesatan keyakinan kelompok lain selalu mengandaikan bahwa pihak yang menghakimi memiliki standar yang jelas dan pasti yang disepakati oleh kedua belah pihak sebagai sebuah kriteria kebenaran. Kenyataannya, hal ini tidak mungkin ada karena setiap tindakan pemahaman

2 Amina Wadud: "Beyond Interpretation: A Response to The Place of Tolerance in Islam," 2002.

atas sebuah ajaran agama sesungguhnya selalu berada dalam wilayah tafsir.

Kenyataan ini memiliki dua konsekuensi. *Pertama*, tidak pernah ada satu pun pemahaman tunggal atas kitab suci sebagai sumber ajaran sekalipun ia dipercayai memiliki kebenaran mutlak. Misalnya, orang Islam meyakini secara pasti bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang kebenarannya dijamin secara pasti, tapi sejarah intelektual Islam mencatat sekian banyak tafsir atas al-Qur'an. Dari sini, kita akan melangkah pada konsekuensi *kedua*, tidak ada satu pun tafsir atau pemahaman atas ajaran agama yang berhak menjadi standar utama yang kemudian menghakimi pemahaman-pemahaman yang lain.

Jika konsep *ushul* (ajaran pokok) dan *furu'* (ajaran cabang) dijadikan sebagai standar dan ini disepakati bersama, maka ini juga tetap problematik tentang di mana batasan *ushul* dan *furu'*. Perselisihan antara Sunni dan Syi'ah yang sebegitu memisahkan umat Islam dan telah banyak menumpahkan darah, apakah betul masalahnya *ushul*? Bisa dikatakan bahwa ajaran yang memisahkan kaum Sunni dan Syi'ah hanya masalah *imamah* (kepemimpinan).

Jika konsep *qath'iy al- dalalah* (sesuatu yang sudah secara eksplisit ditetapkan oleh Tuhan dalam al-Qur'an maupun diterangkan oleh Nabi dan haditsnya) menjadi standar untuk menghakimi kelompok lain, maka seluruh tafsir alegoris dan kontekstual yang lebih melihat substansi teks daripada bunyi teks akan dianggap dianggap sebagai sesat. Dan jika ini yang terjadi, maka banyak aliran teologi Islam yang tertolak karena perdebatan teologi Islam sangat kaya dengan penafsiran alegoris atas ayat-ayat Qur'an, terutama terkait dengan ayat-

ayat yang menjelaskan ketubuhan Tuhan. Tidak hanya itu, keputusan Umar ibn Khattab yang tidak memotong tangan pencuri dan menolak memberi zakat pada *mu'allaf* (orang yang baru masuk Islam) dengan pertimbangan tertentu bisa dianggap sesat karena bertentangan dengan bunyi teks al-Qur'an (*qath'iy al-dilalah*).

Kurang lebih, seperti itulah gambaran problemnya. Poinnya adalah masalah tafsir yang tetap terbuka untuk dipersoalkan dan tidak akan bisa merangkum umat Islam berada dalam satu kata, seobsesif apa pun kita dengan istilah "satu Islam". Oleh karena itu, bagaimana mungkin mengadili sebuah ajaran sebagai sesat jika faktanya ada sekian tafsir dan pemahaman atas Islam. Setiap pemahaman keagamaan selalu bersifat perspektifis sehingga tidak bisa dijadikan dasar untuk menghakimi pemahaman keagamaan yang berbeda. Akan tetapi, justru tindakan problematik inilah yang saat ini secara terang-terangan dan terus-menerus dipertontonkan. Kalangan keagamaan radikal yang berambisi untuk menjadi "tuhan" pada akhirnya harus berhadapan dengan fakta keragaman ini. Mengingkarinya hanya akan berujung pada tindakan kekerasan atas kelompok lain.

Klaim-klaim teologis yang dipakai untuk menghakimi keyakinan orang atau kelompok lain sering bersifat politis. Dalam arti bahwa ini adalah sebuah pertarungan kelompok yang sedang berebut sumber-sumber kekuasaan, di mana Tuhan dijadikan sebagai dalih. Setiap dalil yang diajukan oleh satu kelompok akan ditolak oleh kelompok lain karena memang standar kebenarannya berbeda. Dan kelompok yang ditolak standarnya tidak memiliki hak paksa kecuali atas orang yang mengakui standar kebenarannya. Jadi,

sebetulnya yang terjadi adalah bahwa seluruh penghakiman atas kelompok lain tidak lebih sebagai upaya untuk soliditas internal dengan cara mendelegitimasi kelompok lain yang dianggap secara politis mengancam, lepas upaya delegitimasi tersebut diterima atau tidak.

Civil Society, Demokratisasi dan Kebebasan Beragama

Mengawali bagian ini saya ingin berangkat dari pemahaman secara umum tentang *civil society*. *Civil society* dapat dipahami sebagai masyarakat (warga negara) yang mampu merumuskan hak dan kewajibannya secara mandiri dan bertanggung jawab; Memiliki kemampuan untuk mempertahankan dan memperjuangkan kepentingan publik serta mengekspresikannya dalam langkah-langkah nyata. Untuk mewujudkan kondisi tersebut dibutuhkan adanya kultur toleran, kritis dan terbuka.

Pengertian di atas secara jelas memperlihatkan bahwa kultur toleran, kritis, dan terbuka menjadi bagian integral dari konsep *civil society*. Kalau kita berbicara tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan, bangunan *civil society* yang kokoh akan dengan sendirinya melindungi kebebasan setiap individu dan kelompok untuk memilih keyakinan dan agamanya. Pengingkaran atas kebebasan individu dengan sendirinya mencederai konsep dan praktik *civil society*.

Inti dari konsep *civil society* adalah penolakan terhadap segala jenis otoritarianisme dan totalitarianisme. Wujudnya adalah berbagi kekuasaan di mana rakyat terlibat di dalamnya sehingga tidak ada peluang adanya dominasi dan hegemoni. Oleh karena itu, konsep *civil society* memiliki kaitan yang

sangat erat dengan konsep demokrasi dan hak asasi manusia. Keterkaitan *civil society* dengan demokrasi, misalnya, bisa dilihat pada salah satu fase penting yang melahirkan konsep *civil society*, yaitu Revolusi Prancis yang ditandai dengan tergulingnya kekuasaan raja, diakuinya hak-hak rakyat, serta pengakuan terhadap kebebasan individu.

Negara tidak dipandang sebagai pengejawantahan roh absolut dinamika sejarah manusia sebagaimana yang diyakini Hegel, namun ia merupakan entitas di luar masyarakat, di mana keduanya memiliki kepentingannya sendiri-sendiri. Untuk menghilangkan absolutisme kekuasaan negara, masyarakat harus berdaya dan kritis serta mampu menawar negara. Masyarakat seperti inilah yang diidealkan dengan konsep *civil society*. Hal ini dengan sendirinya menjelaskan kaitan antara *civil society* dengan demokrasi karena hanya di dalam masyarakat tersebutlah demokrasi tumbuh dan berkembang dengan baik. Dari sini menyadarkan kita bahwa demokrasi tidak semata-mata suara mayoritas, tapi juga pengakuan dan pemenuhan atas hak asasi manusia.

Civil society dapat mengejawantah dalam asosiasi-asosiasi di ruang publik yang berinti pada kesukarelaan dan kemandirian yang memungkinkan untuk selalu melakukan tawar menawar dengan kekuasaan negara.[3] Menurut Putnam, perwujudan *civil society* adalah asosiasi atau organisasi yang muncul secara sukarela, mandiri, rasional, dan partisipatif mengenai segala hal yang berkaitan dengan persoalan

3 Sebagai sebuah asosiasi, *civil society* harus dibedakan dari *political society* (organisasi politik, partai atau parlemen) dan *economic society* (perusahaan, korporasi bisnis, atau organisasi yang bergerak di bidang produksi dan distribusi). Lihat Jean L. Cohen dan Andre Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).

masyarakat.[4] Sifat-sifat ini menunjukkan, selain dipandang memiliki kapasitas sebagai penyeimbang bagi kecenderungan dominatif dan intervensionis negara, *civil society* juga dinilai mampu melahirkan kekuatan kritis-reflektif dalam masyarakat.[5]

Civil society memuat beberapa ciri sebagai berikut: *Pertama*, *civil society* merupakan suatu bentuk dari organisasi kemasyarakatan yang memungkinkan setiap individu mengaktualisasikan aspirasi politiknya tanpa ada intervensi dari pihak luar. *Kedua*, bebas dari kontrol berlebihan terhadap individu serta pembatasan otonomi moral. Dengan kata lain, *civil society* tidak memberi toleransi terhadap otoritarianisme, anarkisme, tirani, dan bentuk-bentuk kekerasan lain. *Ketiga*, selalu menerima dan mengizinkan keragaman atau pluralitas. *Keempat*, keanggotaan seseorang dalam kelompok-kelompok sosial bersifat sukarela (*voluntary*).[6]

Tidak berlebihan jika *civil society* kemudian dipandang sebagai jembatan ke arah kondisi kebebasan (*condition of liberty*). Kebebasan di sini memiliki dua wajah: kebebasan dari (*liberty from*) segala dominasi dan hegemoni kekuasaan, dan kebebasan untuk (*liberty for*) berpartisipasi dalam berbagai proses kemasyarakatan secara sukarela dan rasional.

Ketika konsep *civil society* dilahirkan untuk melindungi hak-hak individu dari dominasi otoritarianisme negara, maka konsep *civil society* menuntut negara untuk menjamin setiap warganya bebas memeluk agama yang diyakininya.

---

4 Robert D. Putnam, dkk., *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

5 Hendro Prasetyo, dkk., *Islam & Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama dan PPIM-IAIN Jakarta, 2002).

6 Rumadi, *Postradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Diktis DEPAG RI, 2007), 274-275.

Negara tidak memiliki kewenangan untuk menjadi hakim agama yang mengadili iman seseorang sebagai sesat atau benar. Kewenangan negara hanya menjaga agar relasi elemen-elemen masyarakat terjaga dengan baik tanpa ada pelanggaran. Pelanggaran hak inilah yang menjadi cakupan kewenangan negara untuk bertindak, bukan menghakimi keimanan seseorang.

Dalam konteks ini penting untuk diuraikan tentang konsep ruang publik dan ruang domestik untuk melihat di mana posisi agama dan di mana wilayah kekuasaan negara. Ruang publik adalah ruang di mana setiap orang tanpa melihat agama, suku, ras, maupun golongan dapat melakukan kontestasi secara bebas dan terbuka. Kata kunci di sini adalah kesetaraan dan kesamaan pola relasi masing-masing pihak yang terlibat dalam kontestasi tersebut. Dalam konteks politik, ruang publik dapat dipahami sebagai ruang untuk warga negara, yakni individu bukan sebagai anggota ras, agama atau etnis, tapi sebagai anggota politis atau rakyat. Di wilayah inilah kewenangan negara beroperasi, yaitu menjadi hakim *impartial* yang mengatur lintasan relasi dan kontestasi masing-masing individu dan memberi sanksi terhadap siapa saja yang melakukan pelanggaran terhadap aturan main dan hak pihak lain.

Sementara, ruang privat adalah ruang di mana seseorang bisa hidup dalam dirinya sendiri tanpa campur tangan pihak lain. Wilayah ini merupakan wilayah independen di mana seseorang bisa secara bebas melakukan pilihan-pilihan atas segala sesuatu sehingga individu dimungkinkan untuk mengembangkan dan menyempurnakan dirinya tanpa campur tangan institusi luar. Dalam konteks kebebasan

berkeyakinan, di sinilah tempat agama. Nilai-nilai moral dan religius memperoleh tempat sepenuhnya di sini. Konsep-konsep seperti makna hidup, keyakinan religius, pandangan hidup, dsb. adalah hal-hal yang harus dikembalikan kepada keputusan individu secara bebas.[7] Negara seharusnya mampu menjaga batas-batas masing-masing ruang secara proporsional. Otoritarianisme terjadi karena ekspansi ruang privat ke ruang publik. Yang terjadi kemudian adalah privatisasi negara. Negara yang seharusnya menjadi milik semua orang berubah menjadi milik sekelompok orang dengan kewenangan sebagaimana yang dimiliki negara.

Inilah sketsa wajah kekerasan berbasis agama yang marak saat ini. Sekelompok orang yang memiliki keyakinan keagamaan tertentu merasa memiliki kewenangan sebagai aparatus negara untuk kemudian melakukan tindakan-tindakan koersif terhadap kelompok lain yang berbeda. Ini semakin runyam ketika negara yang semestinya menjaga imparsialitas ruang publik juga larut dalam tekanan kelompok tertentu. Hal ini tidak hanya menjungkirbalikkan konsep ruang publik dan ruang privat, tapi juga menjadikan negara tidak lagi menjadi wasit netral yang mengatur secara *fair* relasi dan kontestasi warganya. Tinggal butuh selangkah lagi negara seperti ini akan memasuki gerbang otoritarianisme.

Jungkir balik konsep ruang yang berujung pada otoritariansme ini juga bisa dijelaskan dengan menggunakan dua model otoritas: otoritas koersif dan otoritas persuasif. Otoritas koersif adalah otoritas yang memiliki kemampuan untuk memaksa orang lain di mana ketidaktaatan bisa dikenai sanksi atau hukuman. Otoritas ini melekat pada aparatus

7Ibid., 283-284.

negara (*state aparatus*). Sedang otoritas persuasif adalah otoritas yang memiliki kemampuan untuk mengarahkan tindakan dan keyakinan pihak lain atas dasar kepercayaan. Otoritas ini bisanya melekat pada seorang ahli dalam bidang tertentu yang ada di level *society* (aktor non-negara).

Otoritas koersif yang melekat pada aparatus negara berfungsi untuk memaksa siapa saja yang memegang otoritas persuasif untuk bertindak di ruang publik sesuai dengan *rule of the game*. Pelanggaran atas *rule of the game*—yang berkonsekuensi pada pelanggaran hak orang atau kelompok lain—mengakibatkan si pelaku terkenai sanksi yang diberikan oleh aparatus negara. Aktor-aktor non-negara tidak boleh mengambil kewenangan koersif ini karena mereka hanya memiliki kewenangan persuasif dalam proses relasi dan kontestasi di ruang publik.

Tumbangnya rejim otoriter Orde Baru sesungguhnya adalah buah dari menguatnya *civil society* dan gerakan demokratisasi di penghujung kekuasaan Orde baru.[8] Gerakan ini akhirnya berhasil menumbangkan kekuasaan Soeharto. Semua orang seakan sedang memasuki lembar sejarah baru, sebuah tatanan pemerintahan yang demokratis, di mana hak asasi manusia dijunjung tinggi dan ditegakkan.

Tapi ironisnya, wajah Indonesia tiba-tiba tidak lagi bisa dikenali. Demokrasi yang digadang-gadang tiba-tiba terisi oleh berbagai pelanggaran HAM yang kian telanjang. Kekerasan berbasis agama yang sekian lama hanya kita dengar dari TV sebagai cerita di negeri-negeri seberang, tiba-tiba dipertontonkan persis di depan mata kita. Tiba-tiba saja

8 Lihat Robert W. Hefner, *Civil Islam* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000).

kelompok-kelompok keyakinan lokal yang sekian lama damai dengan keyakinannya dianggap sebagai kriminal di mana kekerasan terhadapnya seakan-akan absah dilakukan.

Ironisnya semua tindak kekerasan ini dipertontonkan atas nama demokrasi dan agama. Sandaran argumentasinya ada pada suara mayoritas yang dianggap menjadi inti dari demokrasi. Siapa saja yang menyimpang dari mayoritas harus dipaksa menyingkir. Keyakinan apa saja yang berbeda dari *mainstream* dipandang sebagai sebuah kejahatan. Tiba-tiba saja, demokrasi menjadi sebangun dengan diktator mayoritas yang ditegakkan dengan menginjak-injak hak asasi manusia.

Penutup

Secara *de jure*, Indonesia sesungguhnya adalah negara yang secara tegas mengakui hak beragama warga negaranya sebagai *nonderogable right*. Negara menjamin secara penuh kebebasan beragama. Jaminan kebebasan beragama pertama-tama tertera dalam UUD '45 pasal 28 ayat1 dan 2. Ayat 1 menyatakan bahwa: "Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali". Sementara, ayat 2 menyatakan bahwa: "Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati dan nuraninya".

Hal tersebut ditegaskan kembali dalam pasal 29 ayat 1 dan 2. Ayat 1 menyatakan: "Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa". Sementara, ayat 2 menyatakan: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk

agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu".

Jaminan ini juga tercantum dalam UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM. Dalam pasal 22 ditegaskan: (ayat 1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu; (ayat 2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Dalam UU tersebut ditekankan bahwa kebebasan beragama adalah hak asasi yang bersifat mutlak. Dalam arti bahwa kebebasan beragama adalah bentuk hak yang tidak bisa dikurangi dalam keadaan apa pun. Sebagaimana yang tercantum dalam pasal 4: "Hak untuk hidup, hak tidak untuk disiksa, hak kebebasan pribadi, pikiran, dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi dan persamaan di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun dan oleh siapa pun."[9] Di sana dijelaskan bahwa: "Yang dimaksud "dalam keadaan apapun" termasuk keadaan perang, sengketa beragama, dan atau keadaan darurat. Yang dimaksud dengan 'siapa pun" adalah negara, pemerintah dan anggota masyarakat."

Jaminan kebebasan beragama dan berkeyakinan juga menjadi tuntutan internasional sebagaimana tertuang dalam ICCRP (*International Covenant on Civil and Political Rights*). Indonesia sudah meratifikasinya melalui UU No. 12 tahun 2005. Kovenan tersebut menetapkan hak setiap orang atas

---

9 Cetak tebal dari Penulis.

kebebasan berpikir, berkeyakinan, dan beragama serta perlindungan atas hak-hak tersebut (pasal 18); hak orang untuk mempunyai pendapat tanpa campur tangan pihak lain dan hak atas kebebasan untuk menyatakan pendapat; tindakan untuk melindungi golongan etnis, agama, atau bahasa minoritas yang mungkin ada di negara pihak (pasal 27).

Akan tetapi, kenyataan yang terjadi adalah privatisasi negara dan pengambilan kewenangan negara oleh kelompok keagamaan tertentu. Tidak mengherankan jika yang terjadi kemudian adalah berbagai tindak kekerasan berbasis agama yang didiamkan oleh negara. Inilah yang sering dituduhkan oleh banyak kalangan bahwa negara telah kalah.

Negara dituntut untuk melindungi keyakinan warganya. Tugas negara adalah menjamin terpenuhinya hak warga negaranya dalam meyakini suatu keyakinan tertentu dan menjalankan keyakinannya sejauh tidak melanggar hak orang lain (tidak melakukan tindakan kejahatan). Negara tidak boleh menjadi alat bagi satu kelompok keyakinan tertentu untuk melakukan persekusi atas keyakinan orang lain. Terhadap masalah ini, lima ratus tahun yang lalu, seorang Protestan Itali yang terpaksa meninggalkan Itali untuk menghindari inkuisisi, Alberico Gentili (1552-1608) menulis,

> *Religion is a matter of the mind and the will, which is always accompanied by freedom.... Our minds and whatever belongs to our mind are not affected by any external power or potentate, and the soul has no master save God only, who alone can destroy the soul.*[10] *[]*

10 "Agama adalah masalah pikiran dan kehendak yang selalu dibarengi dengan



DAFTAR PUSTAKA

Abduh,Muhammad. *Tafsir Al-Manar*.Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Abdullah, Irwan. *Kondisi Sosial dan Bayangan Disintegrasi Tanpa Ujung, dalam Indonesia Abad XXI: Di Tengah Kepungan Perubahan Global.* Kompas. 22 Juni 2000.

Abdurahman, Moeslim. "Tiga Pilar JIMM." Dalam *Era Baru Gerakan Muhammadiyah*. Ed. Pradana Boy. Dkk. Malang: UMM Press dan al-Maun Institute, 2008.

Achmad, Nur. *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman.* Jakarta: Kompas, 2001.

Ackermann, John Robert. *Agama Sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991.

Ahmad, Imam. *Al-Musnad.* Juz III. Mesir: Dar-Al-Ma'arif, 1313 H.

Ahmed, Akbar S. *Post Modernism and Islam.* London: Routledge, 1992.

Ali, A. Mukti. *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini.* Jakarta:

Rajawali, 1988.
______. “Ilmu Perbandingan Agama: Dialog, Dakwah, dan Misi.” Dalam *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda.* Ed. Burhanuddin Daya dan Herman Leonard Beck. Jakarta: INIS, 1992.
Ali, Marpuji dan M. Ali Masduqi. “Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah: Sebuah Eksperimen Gerakan Ilmu.” *Profetika.* Vol. 06. No. 02 (Juli 2004).
Alis. “Seni Mengelola Keragaman.” *Kalimatun Sawa’.* Vol. 02. No. 02 (2004).
Amili (al), Syaikh Muhammad Hasan. *Wasail Asy-Syiah ila Tashhil Masail Asy-Syariah.* Kairo: Mathbu’at al-Najah, 1391 H.
Anonim, “Laysa Minna: Mereka Bukan Golongan Kami (Jejak Liberalisme, Pluralisme, Inklusivisme di Muhammadiyah).” *suaramuslim.net.* 26 Juni 2004.
Anwar, M. Syafi’i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia.* Jakarta: Paramadina, 1995.
Anwar, Syamsul. “Fatwa, Purification and Dinamization: A Study of Tarjih Muhammadiyah.” *Islamic Law and Society.* Vol. 12. No. 1 (2005).
Arifin, Syamsul. “Jangan Biarkan Keberagaman Dicederai.” *Jawa Pos* (3 Juni 2008).
Arkoun, Mohammed. *Al-Fikr al-Islami: Qira’ah ‘Ilmiyah*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1994.
Arnold, Thomasn W. *The Preaching of Islam.* New Delhi: Low Price Publications, 1995.
Asmuni, Yusran. *Ilmu Tauhid.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
Asqalani (al), Ibnu Hajar. *Fathul Bari,* kitab Jihad.

Azra, Azyumardi. *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan.* Bandung: Remaja Karya, 1999.

______. "Muhammadiyah: A Preliminary Study." *Studia Islamika.* Vol. 1. No. 2 (1994).

Bahtiar, Asep Purnama dan Nurwanto. "Wacana dan Agenda Reformasi Muhammadiyah." Dalam *Pluralisme dan Liberalisme: Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah.* Ed. Imron Nasri. Yogyakarta; Citra Karsa Mandiri, 2005.

Baidhawy, Zakiyuddin. "Al-Ruju' ila al-Qur'an: Dari Kebebalan Fondasionalisme Menuju Pencerahan Hermeneutis." Dalam *Kembali ke al-Qur'an Menafsir Makna Zaman*. Ed. Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq. Malang: UMM Press, 2004.

Banna (al), Gamal. *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an.* Terj. Taufik Damas. Jakarta: Menara, 2006.

Banna (al), Jamal. *Al-Ta'addudiyah fi Mujtama' Islami* . Kairo: Dar al-Fikr, t.th.

Bannerman, Patrick. *Islam and Perspective: A Guide to islamic Society, Politics and Law.* London: Routledge, 1988.

Baqi (al), Muhammad Fu'ad 'Abd. *Al-Lu'lu' wa al-Marjan fima Ittaqa 'alayhi al-Shaykhan.* Cairo: Dar al-Hadith, 2007.Benda, Harry J. *Continuity and Change in Southeast Asia.* New Haven: Yale University Southeast Asean Studies, 1972.

Berger, Peter and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality in the Sociology of Knowledge.* New York: Anchor Books, 1967.

______ & Thomas Luckman. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* England-

USA: Penguin Books, 1991.

______. *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*. Terj. Hartono. Jakarta: LP3ES, 1990.

Boy, Pradana. "Membangun Relasi Teks-Konteks: Keimanan dan Pencarian Bentuk Masyarakat Ideal." Dalam *Kembali ke al-Qur'an Menafsir Makna Zaman*. Ed. Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq. Malang: UMM Press, 2004.

______. "JIMM sebuah Teks Multitafsir." Dalam *Era Baru Gerakan Muhammadiyah*. Ed. Pradana Boy. Dkk. Malang: UMM Press dan al-Maun Institute, 2008.

Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*.Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Browne, Edward G. *A Literary History of Persia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

Buchori, Abdusshomad. *Pokok Pikiran dari MUI Jawa Timur Menyikapi Rencana Rekonsiliasi Pengikut Tajul Muluk dengan Penduduk Setempat.* 20 Juli 2013.

Budiman, Arief. "Dari Patriotisme Ayam dan Itik Sampai ke Sosiologi Pengetahuan: Sebuah Pengantar." Dalam Karl Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pemikiran dan Politik.* Terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Burhani, Ahmad Najib. "JIMM: Pemberontakan Anak-anak Muda terhadap Aktivisme, Skripturalisme, dan Orientasi Struktural di Muhammadiyah." Dalam *http://us.f364.mail.yahoo.com* (5 Mei 2007).

Chittick, William C. *Imaginal Worlds: IbnArabi and the Problem of Religious Diversity*. New York: SUNY Press, 1994.

Collins, Gerald O' and Edward G. Farrugia. *Kamus Teologi.*

Terj. Sunarya. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
Cohen, Jean L. dan Andre Arato. *Civil Society and political Theory.* Cambridge: MIT Press, 1993.
Coward, Harold. "Preface." Dalam *Pluralism: Challenge to World Religions.* Maryknol, NY: Orbis Books, 1985.
Danner, Victor. *The Islamic Tradition*: *An Introduction*. New York: Amity House, 1988.
Dean, Thomas (ed.). *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cultural Philosophy of Religion.* Albany: State University of New York Press, 1995.
Denny, Freederick Mathewson. *An Introduction to Islam.* New York: Macmillan Publication Co, 1994.
Departemen Agama RI. *Hasil Musyawarah Antarumat Beragama.* Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, 1982.
Djamil, Fathurrahman. "The Muhammadiyah and the Theory of Maqasid al-Syariah." *Studia Islamika.* Vol. 2. No. 1 (1995).
Durkheim, Emile. *The Elementary Form of the Religious Life.* New York: Pree Press, 1947.
Eck, Diana L. "What is Pluralism." *Nieman Reports God in the Newsroom Issues*. Vol. XLVII. No. 2 (Summer, 1992).
______. *Frontiers of Faith: Religious Pluralism and Our Common Future.* Stendahl Memorial Lecture. Stockholm. 14 Oktober 2012.
Efendy, Bahtiar. *Islam dan Negara*: *Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
______. *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan.* Yogyakarta: Galang Press, 2001.
Esposito, John L." Modernisme." *Ensiklopedia Oxford: Dunia*

Islam Modern. Terj. Eva YN dkk. Bandung: Mizan, 2002.

Fadl (el), Khaled Abou. *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritanisme versus Pluralisme*.Ter. Heru Prasetia. Bandung: Arasy, 2003.

Fannani, Muhyar. "Mewujudkan Dunia Damai: Studi Atas Sejarah Ide Pluralisme Agama dan Nasionalisme di Barat," dalam Jurnal *Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan.* Salatiga: P3M STAIN Salatiga, 2003.

Farhad, Aftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama.

Fay, Brian. *Contemporary Philosophy of Social Science.* Terj. M. Muhith. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002.

Federspiel, Howard M. "Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam Ortodoks." Dalam *Muhammadiyah Kini dan Esok.* Ed. M. Din Syamsuddin. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

Galtung, Johan. "Introduction: Peace by Peaceful Conflict Transformation, The Transcend Approach." Dalam *Handbook of Peace and Conflict Studies.* eds. Charles Webel & Johan Galtung. New York: Routledge, 2007.

Gaus AF, Ahmad. "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia." *Tashwirul Afkar.* Edisi 22 (2007).

Geertz, Cliffort. *The Religion of Java.* Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

______. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

______. “Religion as a Cultural System.” dalam R. Banton. *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* London: Routledge Press, 2004.

Gurabi (al), Ali Mustafa. *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyah.* Kairo: Ali Shubaikh wa Auladuh, 1968.

Hamdi, Ahmad Zainul & Akhol Firdaus. *Potret Buram Kebebasan Beragama.* Surabaya: CMARs, 2010.

Hamim, Thoha. 2000. “Islam dan Hubungan Antarumat Beragama: Tinjauan tentang Pendekatan Kultural dan Tekstual dalam Perspektif Tragedi Maluku.” *Akademika: Jurnal Studi KeIslaman.* Vol. 06, No. 2 (Maret 2000).

Hasan, Ahmad. *The Doctrine of Ijma' in Islam.* Islamabad: Islamic Research Institute, 1976.

Hasenclever, Andreas & Volker Rittberger. “Does Religion Make a Difference? Theoritical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict.” *Millenium – Journal of International Studies* (2000).

Hasyim, Umar. *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama Dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama.* Jakarta: Bina Ilmu, 1978.

Hefner, Robert W. *Civil Islam.* Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

Hidayat, Syamsul. “Sikap Muhammadiyah terhadap Pluralisme Agama.” *Tabligh.* Vol. 05. No. 04 (2007).

Hick, John. “The Next Step beyond Dialogue.” Paul F. Knitter (ed.). *The Myth of Religious Superiority.* New York: Orbis, 2005.

Himsi (al), Muhammad Hasan. *Tafsir wa bayan Mufradat al-Qur'an.* Beirut: Muassasah al-Imam, t.th.

Hodgson, Marshal G.S. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization: Classical Age of Islam,*

Vol. I. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977.

Husaini, Adian dan Nu'im Hidayat. *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya.* Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

______. *Pluralisme Agama: Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005.

______. *Islam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Intelektual.* Surabaya: Risalah Gusti, 2005.

______. *Liberalisasi Islam di Indonesia: Fakta dan Data.* Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 2007.

Huzaemah. *Perbandingan Madzab.* Jakarta: Logos, 1997.

Ilyas, Yunahar. "JIMM Menyalahi Organisasi." *Tabligh.* Vol. 02. No. 08 (Maret 2004).

______. "Muhammadiyah Tidak Akan Jadi Organisasi Liberalis." *Tabligh.* Vol. 03. No. 09 (Juli 2005).

______. "Aplikasi Tajdid dalam Pengamalan Agama." Dalam *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban.* Peny. Mifedwil Jandra dan M. Safar Nasir. Yogyakarta: MTPPI dan UAD Press, 2005.

______. "Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam." Dalam *Pemikiran Muhammadiyah: Respon terhadap Liberalisasi Islam*. Eds. Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005.

Islamiyyah (al).Wizarah al-Awqafwa al-Shu'un, *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyah.*Vol. 7. Kuwait: Dhat al-Salasil, 1992.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.Lahore: SH Muhammad Ashraf Publishers and Booksellers, 1986.

Jainuri, Achmad. *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal.* Surabaya:

LPAM, 2002.

______. “Tajdid Melawan Kemunkaran Sosial.” *Suara Muhammadiyah*. Nomor 10. Tahun 93 (16-31 Mei 2008).

Juergensmeyer, Mark. *Teror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000.

Kahin, George Mc. T. *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Itacha: Cornell University Press, 1952.

Karim, M. Rusli (ed.). *Muhammadiyah dalam Kritik dan Komentar*. Jakarta: Rajawali Press, 1986.

Khathib (al), Muhibbuddin. *Dzun Nurain Utsman bin Affan*. 1394 H.

Khurasani (al), Muhammad Ali Al-Khazimi. *Fawaid Al-Ushul 4*. Teheran: Maktabah Al-Shadr, t.th.

Knitter, Paul F. “Toward a Liberation Theology of Religions.” dalam John Hick (ed), *Myth of Christian Uniqueness: Toword a Pluralistic Theology of Religions*. New York: Orbis Books, 1987.

______. *Introduction Theologies of Religions*. New York: Orbis Book, 2002.

Koyama, Kosuke. “A Theological Reflection on Religious Pluralism,” dalam *http://www.findarticles.com* (8 Pebruari 2003).

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretatif untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1999.

Laporan Monitoring SETARA INSTITUTE. Jakarta, 15 September 2009

Laporan Investigasi dan Pemantauan Kasus Syiah Sampang. 2012.

Laporan Tanggap Kemanusiaan Keadaan Penyintas Syiah

Sampang yang Direlokasi di Sidoarjo. 9 Juli 2013
Lewis, Franklin D. *Rumi: Past and Present, East and West. The Life, Teaching and Poetry of Jalal al-Din Rumi*. Oxford: Oneworld, 2000.
Lubis, Arbiyah. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh.* Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
Lubis, Nura Fadil. "Radikalisme dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam." Makalah. 7 Nopember 2007.
MacGinty, Roger. *No War, No Peace, The Rejuvenation of Stalled Peace and Peace Accords.* New York: Palgrave Macmillan, 2006.
Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan.* Bandung: Mizan, 1992.
______. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia.* Jakarta: Paramadina, 1995.
______. "Kebebasan Beragama dan Pluralisme Agama dalam Islam." dalam Komaruddin Hidayat, *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia, 1998.
______. *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Krisis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
______. *Fiqh Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis.* Jakarta: Paramadina Press, 2004.
Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pemikiran dan Politik*. Terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
Masduqi, Irwan. *BerIslam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama.* Bandung: Mizan, 2011.
McCarthy, E. Doyle. *Knowledge as Culture: The Sociology of Knowledge.* New York: Routledge, 1996.
Mehden, Fred R. Von der. *Islam and the Rise of Nationalism*

in Indonesia. California: University of California, 1957.

Menocal, Maria Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Chistians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little Brown, 2002.

Merton, Robert K. "The Sociology of Knowledge." Dalam *The Competitiveness of Nations in a Global Knowledge-Based Economy.* Vol. 27 (July 2002).

Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*. Jakarta: Fitrah, 2007.

Moussalli, Ahmad S. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*. Florida: University of Florida, 2001.

Muqaddas, Muhammad. "Saya Berhati-hati Menyikapi Islam Liberal." *Tabligh.* Vol. 02. No. 08 (Maret 2004).

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*. New York: SUNY Press, 1992.

Musharrafah, 'Atiyah. *Al-Qada' fi al-Islam*. T.p.: Shirkah al-Sharq al-Awsat, 1966.

Nahdi, Umar. *Sejarah Umat Islam, Tsaqifah Bani Saidah*. Jakarta: Obor, 1988.

Naim (An), Abdullahi Ahmed. *Islam and the Seculer State: Negotiating the Foture of Shari'a.* New York: T.p., 2008.

Nakamura, Mitsuo. "The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of Muhammadiyah in A Central Java." Disertasi. Cornel University. 1976.

Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. London & New York: Kegan Paul International, 1987.

Neufeldt, Victoria. *Webster's New World College Dictionary.* New York: Macmillan, 1995.

Panggabean, Samsu Rizal. "Approaches to Ethnic and Religious Conflict Resolution." Dalam *The Making of*

Ethnic and Religious Conflict in Southeast Asia, Cases and Resolution. Ed. Frans de Djalong & Lambang Trijono. Yogyakarta: CSPS Books, 2004.

______. "Islam dan Multikulturalisme (Ragam Manajemen Masyarakat Plural)." dalam Zakiyuddin Baidhawi dan M. Thoyibi (ed), *Reinvensi Islam Multikultural.* Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005.

Parera, Frans M. "Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber." Pengantar Edisi Indonesia Buku. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan.* Terj. Hasan Basari. Jakarta: LP3ES, 1990.

Parsons, Gerald (ed.). *The Growth of Religious Diversity Britanian from 1945.* London: Routledge, 1993.

Parsons, Talcott. *The Social System (The Major Exposition of the Author's Conceptual Scheme for the Analysis of the Dynamics of the Social System.* New York: The Free Press Paperback, 1964.

Pasha, Musthafa Kamal. "Islam Liberal Meracuni Kalangan Muda." *Tabligh.* Vol. 02. No. 08 (Maret 2004).

Pimpinan Pusat Muhammadiyah. "Keputusan Muktamar ke-45 tentang Program Muhammadiyah 2005-2010." *Berita Resmi Muhammadiyah.* No. 01 (Semptember 2005).

Pinnoc, Clark H. "An Inclusivt View" dalam Four *Views on Salvation in a Pluralistic World.* Grand Rapids: Zondervan, 1999.

Platvoet, J.G. "Context, Concepts and Contents: Towards a Pragmatics of Defining Religion". *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contents*". Eds.

Jan G. Platvoet and Arie L Molendijk. Leiden: Brill, 1999.

Prasetyo, Hendro. dkk. *Islam & Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia.* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama dan PPIM-IAIN Jakarta, 2002.

Putnam, Robert D. Et. al. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy.* Princeton: Princeton University Press, 1993.

Qodir, Zuly. *Islam Liberal.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

______. "Muhammadiyah dan Pluralisme Agama." Dalam *Pluralisme dan Liberalisme: Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah.* Ed. Imron Nasri. Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005.

______. *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana dan Aksi Islam Indonesia.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

______. "Jalan Spiritualitas Kaum Beriman, Berislam dalam Pluralisme Agama." Dalam *Muhammadiyah Progressif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda*. Ed. Abd. Rohim Ghazali. Dkk. Yogyakarta: JIMM dan LESFI, 2007.

Rahardjo, M. Dawam. "Fanatisme dan Toleransi," dalam Irwan Masduqi, *BerIslam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Bandung: Mizan, 2011.

Rahman, Fazlur. *Islam: Challenges and Opportunies; Past Influence and Present Challenge.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

______. *Major Themes of al-Qur'an.* Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Razi (al), Fakhr al-Din al-Razi, *Al-Tafsir a-Kabir.* Vol. IV.

Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
Renard, John. *All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation*. New York: SUNY Press, 1994.
Rigney, Daniel. *The Metaphorical Society: An Invitation to Social Theory*. New York: Rrowman & Littlefield Publisher, 2001.
Ritzer, George. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan. Jakarta: Rajawali, 1985.
______ & Douglas J. Goodman. *Teori Sosial Modern.* Terj. Alimandan. Jakarta: Kencana, 2007.
Robertson, Roland. *Sosiologi Agama.* Terj. Paul Rosyadi. Jakarta: Aksara Persada, 1986.
Rochmyaningsih, Dyna. "An Evolutionary Perspective on Indonesia's Religious Conflict," dalam *http://www.thejakartapost.com.* 24 November 2011.
Rowi, M. Roem. "Memahami Konsep Kalimah *Sawa'* dan Relevansinya dengan Pluralisme." dalam *Al-Afkar: Jurnal Dialogis Ilmu-Ilmu Ushuluddin.* Edisi IX (Januari-Juni 2004).
Rumadi. *Postradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Diktis DEPAG RI, 2007.
Sachedina, Abdulazis. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism.* New York: Oxforld University Press, 2001.
______. *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam.* Terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.
Salus (As), Ali Ahmad. *Ensiklopedi Sunni Syiah Studi Perbandingan Akidah dan Tafsir.* Jilid I. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011.
Saleh, Fauzan. *Kajian Filsafat tentang Keberadaan Tuhan dan Pluralisme Agama.* Kediri: STAIN Kediri Press, 2011.

Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaluddin Rumi*. New York: SUNY Press, 1993.

Seager, Richard Huges (ed.). *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World Parliament of Religion 1893.* Illionis: Open Court Publishing Company, 1993.

Shaban. *Islamic History: A New Interpretation I AD 600-750.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Shahrastani (al), Abi al-Fath Muhammad 'Abd al-Karim ibn Bakr Ahmad. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr, 1976.

Shak'ah (Ash), Mustafa Muhammad. *Islam bilaa Madhahib.* Jakarta: Gema Insani Press, 1994.

Shatá, Ibráhím al-Dasúqí (trans.). *MathnawíMaulána Jaláluddín al-Rúmí*. Vol. 6. Cairo: al-Majlis al-A'lá lil Kitáb, 1996.

Shepard, William. "Fundamentalism: Christian and Islamic. *Religion.* XVII (1987). Shawkani (al). *Fath al-Qadir al-Jami' Bayan Fannay al-Riwayah min 'Ilm al-Tafsir*. Vol. II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif.* Bandung: Mizan, 1977.

Shofan, Moh. "Urgensi Pembacaan Ulang terhadap al-Qur'an: Menakar Kembali Kebenaran Agama," Dalam *Kembali ke al-Qur'an Menafsir Makna Zaman*. Ed. Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq. Malang: UMM Press, 2004.

Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar.* Jakarta: PT. Radja Grafindo Persada, 2000.

Suhayli (al), 'Abd al-Rahman. *Al-Rawdh al-Unf fi Sharh al-Sirah al-Nabawiyah li Ibn Hisyam*. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1969.

Sukidi. *Teologi Inklusif Cak Nur.* Jakarta: Kompas, 2001.

______. “Menjadi Muslim Pluralis: Pergulatan Mencari Kebenaran dan Tuhan.” Dalam *Muhammadiyah Progressif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda*. Ed. Abd. Rohim Ghazali. Dkk. Yogyakarta: JIMM dan LESFI, 2007.

Sukma, Rizal. “Ethnic Conflict in Indonesia Causes and the Quest for Solution.” Dalam *Ethnic Conflict in Southeast Asia.* Ed. Kusuma Snitwongse & W. Scott Thomson. Singapore: ISEAS, 2005.

Sutan, Fakhrurazi Reno. “Virus Liberal di Muhammadiyah.” *Tabligh.* Vol. 02. No. 08 (Maret 2004).

Swanstrom, Niklas LP. & Mikhael S. Weissmann. *Conflict: Conflict Prevention, Conflict Management and Beyond: A Conceptual Exploration.* Sweden: Uppsala University, 2005.

Syafaq, Hammis. *Wahhabiyah, Paham Ortodoksi Islam abad Klasik.* Makalah. 2001.

Tabari (al), Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarir. *Tafsir al-T{abari: Al-Musamma Jami‘ al-Bayan fi Ta’wil al-Qur’an.* Vol. XII. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

Taimiyah, Ibnu. *Minhaj As-Sunnah an-Nabawiah.* Makkah: Jami’ah Imam Muhammad Ibnu Su’ud, 1406 H.

Tanja, Victor Immanuel. *Pluralisme Agama dan Problema Sosial: Diskursus Teologi tentang Isu-Isu Kontemporer*. Jakarta: Pustaka CIDESINDO, 1988.

Thabrasi (al), Husain bin Muhammad Taqi al-Nuri. *Fashl al-Khitab fi Tahrif Kitab Rabb al-Arbab.* Hajar, t.th.

Thayyib, Anshari. dkk (eds), *HAM dan Pluralisme Agama.* Surabaya: Pusat Kurzman, Charles. “Pengantar: Islam Liberal dan Konteks Islaminya.” dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu*

Global. Terj. Bahrul Ulum. Ed. Charles Kurzman. Jakarta: Paramadina, 2003.

Thuaimah, Shabir. *Dirasat fi al-Firaq*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1983.

Tim. *Kekerasan Berbasis Agama dan Pelanggaran KBB di Jawa Timur 2010. Surabaya:* CMARs, 2011.

Tim. *Profil Kehidupan Beragama/Berkeyakinan di Jawa Timur 2008.* Laporan Akhir Tahun 2008.

Treverton, Gregory F. *Exploring Religious Conflict.* Arlington: RAND Corporation, 2005.

Varshney, Ashutosh. Et.al. "Patterns of Collective Violence in Indonesia." Dalam Ashutosh Varshney (ed.). *Collective Violemce in Indonesia.* Colorado: Lynne Rienner Publishers Inc. 2010.

Veeger, KJ. *Realitas Sosial.* Jakarta: Gramedia, 1993.

Wadud, Amina. "Beyond Interpretation: A Response to The Place of Tolerance in Islam." 2002.

Wahid, Abdurrahman. "Aspek Religius Agama-agama di Indonesia dan Pembangunan," dalam M. Masyhur Amin (ed), *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-Agama di Indonesia.* Yogyakarta: LKPSM, 1994.

______. "Islam, Ideologi, dan Etos Kerja di Indonesia." dalam Budhy Munawar Rachman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.

______. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita.* Jakarta: The Wahid Institut, 2006.

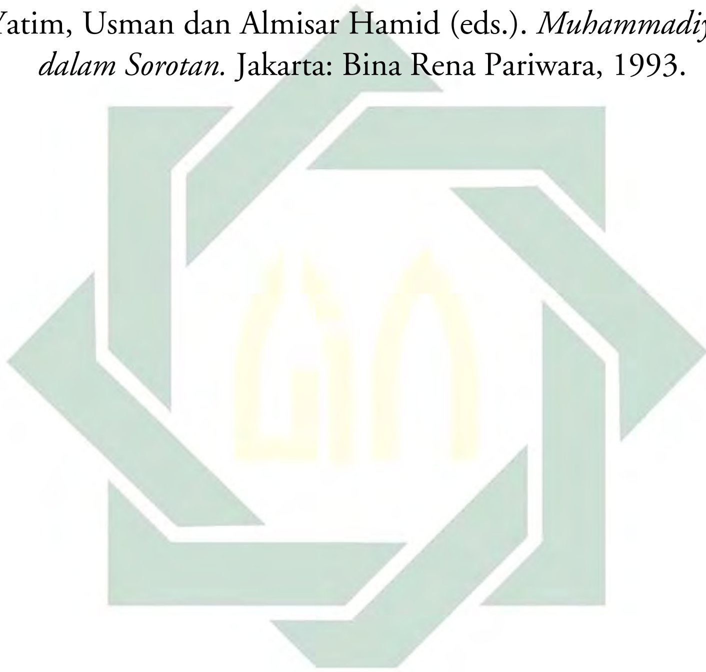
Walker, Paul E. *Early Philosophical Shiism: The Isma'iliNeoplatonism of AbúYa'qúb al-Sijistání*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Watt, Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology.* Edinburg: Edinburg University Press, 1985.

______ & R. Bell. *Introduction to al Qur'an.* Edinbrugh: Edinbrugh University Press, 1990.

Wignjosoebroto, Soetandyo. "Dua Paradigma Klasik untuk Memahami dan/atau Menjelaskan Hakikat Ketertiban dalam Kehidupan Bermasyarakat Manusia." Makalah. 2003.

Yatim, Usman dan Almisar Hamid (eds.). *Muhammadiyah dalam Sorotan.* Jakarta: Bina Rena Pariwara, 1993.



KONTRIBUTOR

Ahmad Zainul Hamdi adalah dosen Studi Agama-agama di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya. Dia mendapatkan gelar doktor dari institusi yang sama dengan judul disertasi "Pergeseran Islam Madura (Perjumpaan Islam Tradisional dan Islamisme di Bangkalan, Madura, Pasca-Reformasi)." Selain mengajar, dia juga aktif dalam dunia advokasi dalam isu-isu *human rights* dan *religious freedom*.

Muktafi adalah dosen bidang ilmu aqidah sekaligus Wakil Dekan bagian Akademik di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya. Saat ini sedang menyelesaikan studi doktoralnya di lembaga yang sama. Selain mengajar, dosen *hafidh* ini juga tercatat sebagai imam besar Masjid Al Akbar Surabaya (MAS).

Masdar Hilmy adalah guru besar di bidang ilmu-ilmu sosial di Fakultas Tarbiyah dan Pendidikan UIN Sunan

Ampel Surabaya. Dia mendapatkan MA dari Universitas McGill Canada dan Ph.D dari Melbourne University Australia. Berbagai karyanya di bidang keislaman dan sosial diterbitkan di dalam dan di luar negeri. Saat ini dia menjabat sebagai Wakil Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya. Disertasinya diterbitkan oleh ISEAS dengan judul *Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism*.

Kunawi Basyir saat ini menjabat sebagai Ketua Jurusan Studi Agama-agama di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya. Aktif di berbagai forum ilmiah dalam dan luar negeri, terutama terkait dengan topik-topik hubungan antar-agama di Indonesia. Dia mendapatkan gelar doktornya dari UIN Sunan Ampel Surabaya dengan judul disertasi "Harmoni Sosial Keagamaan Masyarakat Multikultural (Studi tentang Konstruksi Sosial Kerukunan Umat Beragama Islam-Hindu d Denpasar Bali)."

Hammis Syafaq adalah dosen di FISIP UIN Sunan Ampel Surabaya. Saat ini dia menjabat sebagai Wakil Dekan bidang Administrasi dan Keuangan. Dosen lulusan Pondok Modern Gontor ini mendapatkan MA-nya dari Universitas al-Azhar Kairo dan doktor dari UIN Sunan Ampel Surabaya. Selama ini dia dikenal aktif dalam kehidupan keagamaan di Kota Surabaya dan sekitarnya.

Abdul Kadir Riyadi adalah dosen di Program Studi Aklaq Tasawwuf Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya. Dosen yang fasih berbahasa Arab dan Inggris ini tengah menjabat sebagai Direktur Pusat

Bahasa UIN Sunan Ampel Surabaya. Dia mendapatkan Ph.D-nya dari University of Capetown, Afrika Selatan dengan judul disertasi "*Sow Me Things as They Are: Study on the Religious Thought of Muhammad Jalaluddin Rumi*."

Biyanto adalah dosen di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya. Menyelesaikan pendidikan S3 bidang pemikiran Islam di Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel dengan predikat *Cumlaude* pada 2008. Pada 2007 memperoleh predikat Dosen Teladan UIN Sunan Ampel. Pada periode 2015-2020 menjadi Wakil Sekretaris PWM Jatim. Selain itu, juga menjadi anggota Badan Akreditasi Provinsi Sekolah/Madrasah Jawa Timur (2012-2017). Sebagian dari karya tulisnya yang telah dipublikasikan adalah *Penegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatif di Tubuh Muhammadiyah* (kontributor, 2008).

Slamet Mulyono R. adalah dosen di Program Studi Filsafat Politik Islam Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya. Saat ini dia menjabat sebagai Direktur CPB (*Center for Peace Building*) UIN Sunan Ampel Surabaya. Perhatiannya pada isu-isu resolusi konflik membuatnya terlibat dalam upaya-upaya perdamaian pasca-konflik Sunni-Syiah di Sampang, Madura.

Imam Ghazali Said saat ini adalah Dekan Fakultas Adab Humaniora UIN Sunan Ampel Surabaya. Di samping memiliki pemahaman yang dalam di bidang gerakan Islam radikal, dia juga memiliki pengalaman yang sangat kuat dalam bidang hubungan antar-pemeluk umat beragama di Surabaya. Pernah dua periode menjabat sebagai Ketua

FKUB Kota Surabaya (2007-2010 dan 2010-2013). Selain mengajar di Fakultas Adab dan Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, dia juga aktif di kepengurusan PCNU Surabaya sebagai Wakil Rais Syuriah (2005-2010) dan mendidik para santrinya di Pesantren An-Nur Surabaya. Ia mendapat gelas S-1 dari Universitas al-Azhar Mesir, S-2 dari Hartoum International Institute Sudan, dan S-3 dari Cairo University Mesir.



DAFTAR INDEKS

I

J

N

O

S


BHINNEKA TUNGGAL IKA

Pengrusakan dan pengusiran adalah sebuah simptom yang jelas tentang hasrat penghancuran. Kelompok perusak bisanya akan mengembangkan logika fusngsional yang menganggap bahwa setiap perbedaan adalah sebuah penyimpangan dari fungsi kodrati yang seharusnya. Dengan analog pada kesehatan tubuh, kelompok minoritas yang bebeda dianggap sebagai sejenis penyakit kanker. Untuk menjaga kesehatan dan kesempurnaan fungsi tubuh, maka kanker tersebut harus disembuhkan, dalam arti kembalikan ke fungsi semulanya agar tidak lagi menjadi sesuatu yang "berbeda". Jika tidak bisa disembuhkan (dipertobatkan), maka organ tubuh ini harus diamputasi. Inilah logika penyingkiran.

Ahmad Zainul Hamdi adalah dosen Studi Agama-Agama di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya

Muktafi adalah dosen Ilmu Hadis di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya sekaligus Imam Masjid al-Akbar Surabaya

daulatpress
Aku Baca Aku Jaya

FUFIpress

ISBN: 978-602-18131-4-0
9 786021 813140